

٣٦٩

معالم الدين وملاذ المجتهدين

المقدمة
في
أصول الفقه

تأليف

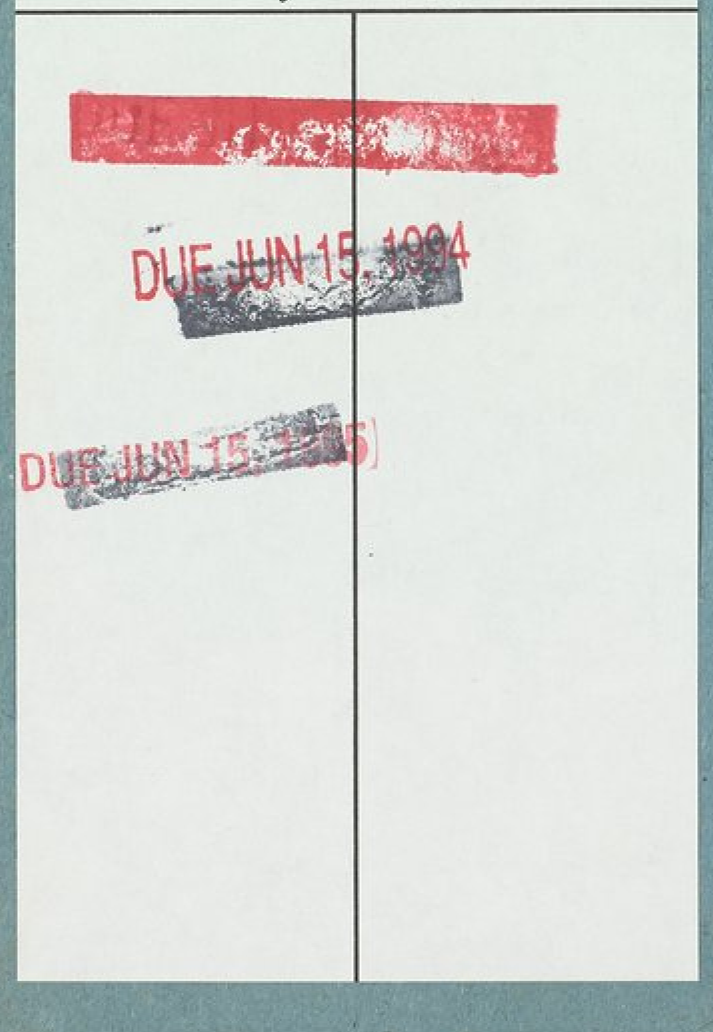
الشيخ السعيد جمال الدين الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني العاملي

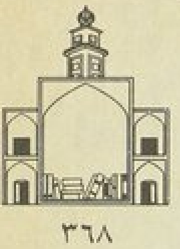
(٩٥٩ - ١٠١١ هـ)

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجماعة المدرسين بقم المشرّفة




PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 019482197


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.
DUE JUN 15, 1994



٣٦٨

معالم الدين وملاذ المجتهدين

المقدمة

في

أصول الفقه

تأليف

الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي

«٩٥٩ - ١٠١١هـ»

مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة)

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)

نظراً لحلول العام الدراسي آثرنا نشر هذا الكتاب كما ترى وسنردفه بالحواشي والفهارس اللازمة في فرصة مقبلة إن شاء الله تعالى.

الكتاب: معالم الدين وملاذ المجتهدين

المؤلف: الحسن بن زين الدين

تحقيق: لجنة التحقيق

نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم المشرفة»

المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

التاريخ: ١٠٤٦ هـ.ق ١٣٦٥ هـ.ش





تصدير

١ ـ المؤلف في سطور:

هو جمال الدين أبومنصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني بن على بن أحمد العامليّ الجبعيّ، قدّس الله روحه، واشتهر بصاحب المعالم، نسبةً إلى كتابه الذي ألّفه في الفقه مع مقدمة في اصول الفقه وسمّاه معالم الدين وملاذ المجتهدين.

وكان من فطاحل العلم وعشّاق المعرفة، وقد سما إلى المقام الأسنىٰ في مختلف العلوم، حيث انّه دخل ميادين العلم دخول المحترف القدير، فكان يدأب في أخذ العلم ونشره طيلة عمره ليله ونهاره، وكان علمه يتقاطر من أنامله، ومعالمه هذه رشحة من بحار فضائله، فكان لسان الثناء بذكره نطوق في الاصول والفروع، فقد كان محققاً عالماً درس المعقول والمنقول والفروع والاصول والمنطق والبلاغة والرياضيّات. وأمّا الأدب فهو روضة الأريض ومالك زمام السجع منه والقريض، والناظم لقلائده وعقوده، والمميّز عروضه من نقوده[1] فهو النجم الزاهر في سماء العلم والمعرفة.

وقد وُلِد في أُسرة ساهمت مساهمة فعّالة في تقدّم العلوم الإسلامية حيث تقلّدت شرف المرجعيّة والزعامة الدينيّه، وعلىٰ رأسها الشهيد الثاني، قدّس سرّه، وكانت ولادته لعشرة أيام بقين من شهر رمضان المبارك، عام ٩٥٩ هـ، في قرية «جُبَع» من قرىٰ جبل عامل بلبنان.

وكان عمره حين استشهاد والده سبع سنين حيث اشتغل في تلك النواحي المقدّسة وأخذ بتحصيل العلوم على يد جلة من فضلائها البارعين وطلبة والده الشهيد.

---

١ ـ سلافة العصر: ص ٣٠٥.

وبعدما أكمل دراسته الابتدائية والمقدّمات اللازمة في بلاده ومسقط رأسه توجّه إلى العراق وأقام في النجف الأشرف واشتغل هناك في دراسة الفقه والاصول والعلوم الأُخرىٰ، فحضر درس المقدّس الأردبيليّ والمولىٰ عبدالله اليزديّ مع ابن أُخته السيّد محمّد صاحب المدارك وكانا يتسابقان في الفضل والعلم والاحترام، ونُقِلَ عن استاذهما المحقّق الأردبيليّ أنّه كان عند قرائتهما عليه مشغولاً بتأليف ، شرح ارشاد الأذهان، فكان يعطيهما أجزاءً منه ويقول لهما: أُنظرا في عبارته وأصلحا منه ماشئتما فإنّي أعلم أنّ بعض عباراته غير فصيحة[1] وكان صاحب المعالم حسن الخطّ جيّدالضبط عجيب الاستحضار حافظاً للرجال والاصول والأخبار.

٢ـ كتاب المعالم وأثره في علم الأُصول

من المعلوم أنّه لم يكن هذا العلم مدوّناً في القرن الأوّل من الإسلام، وإنّما ابتدأ التدوين في القرن الثاني منه علىٰ ماذكره المؤرّخون، وقد أشار البحّاثة السيد حسن الصدر في كتابه الشيعة وفنون الإسلام، إلى تأسيس وتطوّر هذا العلم بقوله:

«فاعلم: أنَّ أوّل من فتح بابه وفتق مسائله هوباقرالعلوم الامام أبوجعفرالباقر وبعده ابنه أبوعبدالله الصادق عليهما السلام، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذٰلك مسائل رتّبها المتأخرون على ترتيب مباحثه ككتاب أُصول آل الرّسول، **وكتاب الفصول المهمّة في أصول الأئمة**، وكتاب **الأُصول الأصليّة**، كلّها بروايات الثقاة مسندة متصلة الأسناد إلىٰ أهل البيت عليهم السّلام. وأوّل من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم شيخ المتكلّمين تلميذ أبي عبدالله الصادق عليه السلام، صنّف كتاب الألفاظ، ثمّ يونس بن عبدالرحمن مولىٰ آل يقطين تلميذ الإمام الكاظم عليه السلام حيث صنّف كتاب **اختلاف الحديث**».[2]

---

١ - منتهى الجُمان في الأحاديث الصحاح والحسان: ص ٧ و٨ من المقدّمة.

٢ - أُصول الاستنباط للسيّد علي نقي الحيدري: ص ٣٢.

وقد استمرّت الحاجة إلىٰ علم الأصول تتّسع وتشتدّ بقدر الابتعاد عن عصر النصوص، فبدأ الفقهاء يصنّفون رسائل وكتباً في الأصول، وإن كانت في اكثر الأحيان تمتزج بمطالب الفقه وأُصول الدين إلّا أنّها كانت تكشف عن تطوّر ملحوظ في معالم أُصول الفقه وقواعده.

فكان من بين الروّاد النوابغ من فقهائنا الذين أقبلوا على دراسة العناصر المشتركة في عمليات استنباط الأحكام الشرعيّة الحسن بن عليّ بن أبي عقيل، ومحمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافيّ في القرن الرابع، ثمّ ألّف بعد ذلك الشيخ المفيد المتوفّىٰ سنة ٤١٣ هـ كتاباً في الأُصول وتبعه تلميذه السيّد المرتضىٰ فأفرد كتاباً موسّعاً في الأُصول سمّاه **الذريعة** وكذلك ألّف سلاّر كتاباً باسم **التقريب في أُصول الفقه** ثمّ جاء دور الشيخ الفقيه المجدّد محمّد بن الحسن الطوسيّ المتوفّىٰ سنة ٤٦٠ هـ حيث ألّف كتاب **عدّة الأُصول** وانتقل علم الأُصول على يده إلىٰ دور جديد من النضج الفكريّ.

ولكن هذا التراث الضخم الذي خلّفه الشيخ الطوسيّ توقّف عن النموّ بعد وفاته طيلة قرن كامل لأسباب لامجال لذكرها هنا، وكانت بداية خروج الفكر العلميّ عن دور التوقّف النسبيّ على يد الفقيه محمّد بن أحمد بن إدريس المتوفّىٰ سنة ٥٩٨ هـ حيث صنّف المحقّق الحليّ كتباً في الأُصول منها كتاب **نهج الوصول إلىٰ معرفة الأُصول** و**معارج الاصول**، وألّف العلاّمة الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّيّ كتباً عديدةً من قبيل **تهذيب الوصول إلى علم الأُصول**، ومبادي الوصول إلىٰ علم الأُصول وغيرهما.

وقد ظلّ النُموّ العلميّ في مجالات البحث الأُصوليّ إلىٰ آخر القرن العاشر وكان الممثّل الأساسيّ له في أواخر هذا القرن هو الحسن بن زين الدين المتوفّىٰ سنة ١٠١١ هـ حيث ألّف كتابه المشهور في الأُصول **معالم الدين وملاذ المجتهدين** مَثّلَ فيه المستوى العالي لعلم الأُصول في عصره بتعبير سهل وتنظيم جديد[١] ودقّة في التعبير والاستدلال، والأمر الذي جعل لهذا الكتاب شأناً كبيراً في عالم البحوث الأُصوليّة حتّى أصبح كتاباً دراسياً في هذا العلم وتناوله العلماء بالتعليق والتوضيح والنقد.[٢]

١ـ راجع ص ٥٤ ومابعدها من المعالم الجديدة للأُصول، للشهيد الصّدر قدّس سرّه.

٢ـ المعالم الجديدة للأُصول، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه: ص ٧٦.

ويعتبر هذا الكتاب من أشهر مصنّفاته حتّى أنّه عُرِفَ وخُلّد به علىٰ أنّه لم يتمّه كلّه، فلم يخرج منه سوىٰ مقدّمته في الأُصول وبعض كتاب الطّهارة في الفقه.

وأمّا المقدّمة: فهي ذات خطبة نفيسة، ومقصدين اثنين، وخاتمة.

أمّا المقصد الأوّل،فهو في فضل العلم والعلماء، وما يجب لهم وعليهم، ويضمّ تسعة وثلاثين حديثاً بالإضافة إلى الكثير من النصوص القرآنيّة.

وأمّا المقصد الثاني،فهو في تسعة مطالب أُصوليّة ضمّنها آراءه الخاصّة في معظم فصوله وأُصوله، بالإضافة إلى عرض مجموعة من الآراء المحترمة لغيره من أساطين هذا الفنّ حتّى أنّه يمكن أن يصلح كفهرسة عامّة وتاريخيّة لآرائهم.

وأمّا الخاتمة فهي في التعادل والتراجيح عارضاً فيها للأُمور التي يحصل معها الترجيح والأُسس التي يحصل عندها التعادل.

وقد صار عليه المعوّل في التدريس من عصره إلى اليوم، بعد ما كان التدريس قبلاً في الشرح العميدي على تهذيب العلاّمة، وشرح العلاّمة على مختصر ابن الحاجب، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب. وقد فرغ من تأليفه في ربيع الثاني عام ٩٩٤هـ وعُلّقت عليه حواش وشروح كثيرة عربيّة وفارسيّة، مفصّلة ومختصرة، مستقلّة وهامشيّة، لفظيّة واستدلاليّة، فيها المخطوط ومنها المطبوع، ومن جمله هذه الحواشي والشروح حاشية لولده الشيخ محمّد، ولسلطان العلماء، وللمولى صالح المازندرانيّ، وللشيخ المدقّق الشيروانيّ، وللشيخ محمّدتقيّ الإصفهانيّ، وللشيخ محمّد طه نجف، وللسيّد بحرالعلوم، وللشيخ مصطفي اعتمادي، وغيرهم[1].

وممّايزيد هذا الكتاب افتخاراً وسموّاً أنه لازال شامخاً وعَلَماً للسابقين واللاحقين حيث أنه يدرّس في الحوزات العلميّة إلى جانب الكتب الأُصوليّة الثلاثة وهي القوانين والرسائل والكفاية وأُصول الفقه للمظفّر (حديثاً)، فهو مدخل المبتدئين وملاذ المجتهدين، جزى الله مؤلّفه بالأجر والثواب وأقرّ عينه بجنان الخلد إلىٰ أبد الآبدين.

***

١- مقدّمة معالم الدين وملاذالمجتهدين (المقدّمة بتعليق عبدالحسين البقّال): ص ٦٨.

٣ـ طلبته ومشايخه

وقد رجع صاحب المعالم بعد ماأكمل دروسه لدىٰ علماء النجف الأشرف إلىٰ بلدة جُبَع واستقرّ بها واشتغل بالتدريس والتصنيف، وقرأ على يده وروىٰ عنه جملة من الفضلاء منهم:

١ـ الشيخ نجيب الدين عليّ بن محمّد بن مكّي العامليّ.
٢ـ الشيخ أبوجعفر محمّد ابنه والد الشيخ عليّ.
٣ـ الشيخ أبوالحسن على ابنه الآخر. ـ
٤ـ الشيخ حسين بن الحسن الظهيريّ.
٥ـ السيّد نجم الدين بن السيّد محمّد الحسينيّ.
٦ـ الشيخ عبدالسلام بن محمّد الحرّعمّ صاحب الوسائل.

واما أساتذته ومشايخه:
١ـ المقدّس الأردبيليّ
٢ـ الشيخ عبدالله اليزديّ
٣ـ السيد عليّ بن أبي الحسن صهرالشهيد الثاني والد صاحب المدارك
٤ـ الشيخ عزالدين حسين بن عبدالصمد والد الشيخ بهاء الدين العامليّ
٥ـ السيّد عليّ بن الحسين الصائغ الحسينيّ العامليّ الجزينيّ

وكان نقش خاتمه الشريف على مانقله صاحب الروضات
«بمحمّد والآل معتصمٌ حسن بن زين الدين عبدُهُمُ».[١]

والجدير بالذكر أن مؤلّفات المترجم ووالده الشهيد تحتلّ اليوم ومسبقاً مكان الصدارة بين مؤلّفات الإماميّة، وتراها قد عكف عليها الطلّاب والعلماء للإفادة والإستفادة في المدارس وجامعات الإماميّة عامّة.

هكذا كانت حياة شيخنا الأجل حافلة بالعلم والتقوىٰ والاجتهاد والتدريس

١ـ منتقىٰ الجُمان في الأحاديث الصحاح والحسان: ص ١٤ـص ١٥ من المقدمة.

والتصنيف وقد أمدّ وأتحف مسيرة أُصول الفقه منذالقديم وإلى الآن بمعالمه الشريفة ووافاه أجله في عام ١٠١١هـ برحلة أبديّة يلقىٰ فيها الجزاء الأوفىٰ على ماقدّمه من خدمات جليلة للشريعة المقدّسة، فجزاه الله خيرالجزاء وأوفاه، وقدّس روحه ومثواه.

٤ ـ مؤلّفاته[١]

للمؤلّف مصنّفات كثيرة إلّا أنّ اكثرها غير تامة لأنه كان يشتغل في زمان واحد بتصنيفات متعدّدة، كما هودأب العلاّمة، والشهيدين في الأغلب، ومن مؤلّفاته:

١ ـ منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان: حيث اقتصر فيه على ايراد هذين الصنفين من الأخبار على طريقة كتاب الدرر والمرجان الذي ألّفه العلاّمة في ذلك المعنىٰ من قبل ولم يخرج من أبوابه الفقهيّة غير العبادات.

٢ ـ التحرير الطاووسي: تهذيب كتاب حلّ الإشكال في معرفة الرجال.

٣ ـ شرح علىٰ أُلفيّة الشهيد: كما نسبه الفاضل الهندي ـ رحمه الله ـ.

٤ ـ مناسك الحج.

٥ ـ الرسالة الاثناعشريّة في الطهارة والصلاة

٦ ـ رسالة في عدم جواز تقليد الميّت.

٧ ـ مشكاة القول السديد في تحقيق معنى الاجتهاد والتقليد.

٨ ـ ديوان شعر.

٩ ـ تعاليقه علىٰ مختلف العلاّمة وعلىٰ شرح اللمعة.

١٠ ـ تعاليقه على الكتب الأربعة: الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار.

١١ ـ ترتيب مشيخة من لايحضره الفقيه.

١٢ ـ جوابات المسائل المدنيّات الأُولىٰ والثانية والثالثة.

١٣ ـ رسالة في عدم قبول تزكية الواحد.

١٤ ـ الفصول الأنيقة.

١٥ ـ الفوائد الرجاليّة.

١ـ معجم مؤلفي الشيعة ص: ٢٧٤، ومنتقىٰ الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان: ص ١٢ من المقدمة.

١٦ ـ النفحة القدسيّة لإيقاظ البريّة.

١٧ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين: وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

٥ ـ معالم الدين

يعتبر هذا الكتاب من أشهر تصانيفه، وفي مقدّمته خطبة نفيسة في فضل العلم والعلماء.

وهذا الكتاب الجليل صار عليه المعوّل في التدريس من زمن تأليفه إلى هذا العصر، بعد ما كان تدريس أُصول الفقه على الشرح العميدي على تهذيب الأُصول للعلاّمه الحلّي وغيره من الكتب الأُصوليّة. وعلى هذا الكتاب شروح وحواش كثيرة عربيّة، مبسوطة ومختصرة، منها حاشية لسلطان العلماء وحاشية للمولى صالح المازندراني وللمحقق الملا ميرزا الشيرواني وللشيخ محمدتقي الإصفهاني صاحب هداية المسترشدين. وله نسخ كثيرة قد كتبها الناسخون وتداولها طلاّب العلم في الحوزات العلميّة وطبع عشرات المرّات قديماً وحديثاً.

وبالنظر إلى أهميّة هذا الاثر القيّم عزمت هذه المؤسّسة على نشره من جديد خدمةً للدين واحياءً لما نمّقته يراعة علمائنا الماضين ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ فطالعناه وتفحّصنا عن نسخه المخطوطة الموجودة في المكتبات وجمعنا صورها على قدر ماتيسّر منها ثمّ قابلناها وحقّقنا متن الكتاب وخرّجنا الآيات والأحاديث والنصوص الموجودة فيه من القدماء وطبّقناها على مصادرها المطبوعة والمخطوطة وبذلنا وسعنا الميسور في ترصيف الكتاب وإظهاره على الوجه الذي تراه مزداناً بالتقدمة والتعليقات والفهارس.

امّا النسخ التي راجعناها فكثيرة يعسر مقارنتها ومقابلتها أجمع فاكتفينا بثلاثة منها وهي من أقدم وأصحّ النسخ فيما حصلنا عليها وإليك تفصيلها:

١ـ نسخة مصوّرة عن أصل محفوظ في «كتابخانهٔ آستان قدس رضوي» في مشهد الرضا عليه السلام، برقم ٢٦٠٧، كتبها بالخط النسخيّ محمدمحسن بن محمد سعيد الطهرانيّ في ليلة ثامن عشر شهر شوّال من شهور ثمان وسبعين وألف من الهجرة. ورمزنا إليها بـ «الف»، واعتمدناعليها كأساس في التصحيح لأنّها أصحّ النسخ التي كانت

تحت أيدينا.

٢ـ نسخة مصورة عن مخطوطة في «كتابخانة ملي ملك، آستان قدس رضوي» في طهران، برقم ١٦٠٧. وهي أيضاً بالخط النسخيّ، فرغ من كتابتها حسن بن دوست محمّد چرمي القاينيّ في بلدة تون في المدرسة الحسينيّة في الشهر الثالث من السنة الرابعة بعد الثلاثين والألف من الهجرة. وعلامتها «ب».

٣ـ نسخة مصوّرة عن أصل محفوظ في «كتابخانة مجلس شوراى اسلامي» في طهران، برقم ٤٩٥٥،. وهي بخطّ نسخيّ جميل، كتبها فخرالدين محمّد الحسينيّ الاسترابادي بأمر امير سيّد سديدالدين مرتضى، في يوم السبت من الشهر التاسع من السنة التاسعة من العشرالثامن من المائة الأُولى بعد الألف من الهجرة النبويّة (١٠٧٩) وعلامتها «ج».

وقد لجأنا إلى مخطوط «ألف» فاتّخذناه أساساً للنشر ثم أضفنا في الهامش الروايات المغايرة. وإنّ التزام المنهج التقليديّ في التصحيح لم يمنعنا من استخدام علامات الترقيم على اختلافها: من شولات، وشُرُط،وأقواس، ونقط، وعلامات استفهام وتعجّب وما الى ذلك، وإن كان غيرمألوف في الكتابة العربيّة القديمة. ومن الضروريّ أن نحقّق وننشر بروح العصر وعلى طريقته الفنّيّة. والذي لاييسّر على القاريء مهمّته لايؤدّي الغرض المطلوب منه تمام الأداء. وجل هذا الكتاب الطويلة من أحوج مايكون إلى علامات الترقيم. وربّ شولة تزيل غموضاً وربّ نقطة تغيّر المعنىٰ وتسلك به مسلكاً خاصّاً. ففي استعمال تلك الرموز اجتهاد وترجيح قد لايقلّ عن أيّ جهد للشرح والتعليق لتفهيم المنشورات التقليديّة.

ولم نزد على عناوين الكتاب شيئاً وإن كان كثير من الفصول والأُصول في المتن خالياً عنها، اللّهم إلّا إضافات ضئيلة ميّزناها من الأصل في معقوفين وجعلنا ما أردنا إثباته في أعلي الصفحات ليهتدى القاريً إلىٰ ماحوته العبارات.

هذا ما قدّمناه لنشر هذا التراث. خدمةً للحنيفيّة البيضاء وإسداءً لشيء من التضحيات الاسلامية المشرّفة إلىٰ هذا الجيل من أبناء المسلمين، أخذالله تعالى بأيدينا إلى ما فيه الخير، وصلّى الله على محمّد و آله الطاهرين.

مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة)
لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ايران

هو المؤمن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوكل

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه

العارفون المتقدس بكمال قدسه عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته

الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى انعمه العادون احمده على

ما له من المنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا

انتهى سواه الدايم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه

حمدا يرتقي الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من واهب

عطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على

ما فرط في جنب مولاه واسأل الله العصمة من الخطاء والخطل السهو

في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم

الذي

نموذج من الصفحة الاولى من نسخة «ألف»

انه لا يجوز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها
فلا يدل ذلك على استحباب العمل بالحديث قلنا اما [illegible] ذلك
[illegible] عدم التعارض وحصول المانع يمنع من العمل اصلا فلم
يلزم استحباب العمل بهذا الظاهر بوجه ضعيف اما اولا فلان [illegible]
[illegible] لا بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية تجري احد ليس
[illegible] اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه
بدليل منعه ثم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا
[illegible] حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان
محتملاً الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة
عليهم السلم اقرب واظهر فكان انسب في الترجيح فكلام الشيخ
[illegible] المحقق تفرغ من تسويده وتبييضه [illegible] الاشي
[illegible] ابن محمد سعيد محمد محسن [illegible]
ليلة ثامن عشر شهر شوال ختم بالخير و
الاقبال من شهور سنة ثمان و
سبعين والف الهجرية

نموذج من الصفحة الأخيرة من نسخة «الف»

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط
بكنهه العارفون المقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام
فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي
نعمه العادون المطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره
الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي
فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه
واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه وا
واستغفره لما استقاله عبد معترف بما جناه نادم على
ما فرط به في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطايا
والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا

نموذج من الصفحة الاولى من نسخة «ب»

العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التمام بعد

حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا

كلامه وتضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالجزء بانا نثبتا

لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة

بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي

اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان

الافتاء بما لا يحتمل التاويل فان بثبت كان يحتمل الاول

احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب وانظر وذلك

كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق تمت كتابة الكتاب

كتاب الموسوم بمعالم الدين من تصانيف ارشد المجتهدين الشيخ

محمد حسن ابن الشهيد السعيد زين الملة والدين في عشر اول

من الشهر الثالث من السنة الرابع بعد الثلثون والالف من

الهجرة النبوية المصطفوية في بلدة التون في مدرسة المسمات

بنجيبة على يد اقل الخليقة لا سيما من الطلبة ابن دوست محمد حسن

القايني حسن وقف لستم باز ديار توقف [illegible]

ذ كتابخانه
ملي ملك

نموذج من الصفحة الأخيرة من نسخة «ب»



نموذج من الصفحة الاولى من نسخة «ح»

المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام [illegible] وانفيد ذلك كاف في هذا
الزمان فكذا [illegible] عندي

الحمد لله ذي الطول والانعام على توفيق افتتاحه واختتامه ومنه
الاعانة في المقاصد والمرام وعليه التوكل والاعتصام [illegible]
الله الواهب [illegible] في كتابة هذه النسخة الشريفة المباركة [illegible]
بمعالم الدين [illegible] ضحوة يوم الاثنين وهو اليوم [illegible]
من العشر الاول من شهر [illegible] سنة التاسعة من العشر الثامن [illegible]
الاولى بعد الالف الاولى من الهجرة النبوية على مهاجرها [illegible]
[illegible] والتحية امتثالا لامر المخدوم المعظم والمطاع المكرم السيد
النجيب [illegible] الحسيب النسيب نتيجة النجباء وعمدة النقباء [illegible]
[illegible] اولاد الائمة الطاهرين [illegible] المرتضى [illegible]
الذي [illegible]
وانا اقل الاقلين واذل الاذلين الذي اذا غاب لم يطلب واذا حضر
[illegible] محمد المدعو [illegible]
[illegible] الذي عفر ذنوبه وستر عيوبه [illegible]
بالمكرمة [illegible]
[illegible] العالمين [illegible]
[illegible]

نموذج من الصفحة الأخيرة من نسخة «ج»


معالم الدين وملاذ المجتهدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتعالي في عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون، المتقدّس بكمال ذاته عن مشابهة[1] الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون، المتفضّل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه[2] العادّون، المتطوّل بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون، القديم الأبديّ فلا أزليّ سواه، الدائم السرمديّ فكلّ شيء مضمحلّ عَداه. أحمده سُبحانه حمداً يقرّبنى الى رضاه[3]، و أشكره شكراً أستوجب به المزيد من[4] مواهبه و عطاياه، وأستقيله من خطاياي[5]، استقالةَ عبد معترف بماجناه، نادم على ما فرّط في[6] جنب مولاه، وأسأله[7] العصمة من الخطأ والخطل، والسداد في القول والعمل.

و أشهد أن لاإله إلاّ الله وحده لاشريك له، الكريم الذى لايخيب[8] لديه الآمال، القدير فهو لما يشاء فعّال. وأشهد أنّ محمّداً عبده و رسوله، المبعوث لتمهيد قواعد الدين و تهذيب مسالك اليقين، الناسخ بشريعته المطهّرة[9] شرائع الأوّلين، والمرسَل[10] بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين، صلّى الله عليه و آله الهداة المهديّين، و

١ ـ مشابهته ـ الف
٢ - أنعمه ـ الف
٣ - إلى رضا ـ ب
٤ - عن مواهبه ـ ب
٥ - من خطاياي ـ ليس في ـ ب
٦ - فرّط به فى ـ ب
٧ ـ و أسا ل الله ـ الف
٨ ـ تخيب ـ ب
٩ ـ بشرعته المتطهرة ـ ب
١٠ ـ المرسل ـ ب

عترته الكرام الطيّبين، صلاة ترضيهم و تزيد على منتهى رضاهم، و تبلّغهم غاية مرادهم و نهايةَ مُناهم، و تكون لناعُدّة و ذخيرة يومَ نلق الله سبحانه و نلقاهم، و سَلّم تسليماً.

و بعد[١]: فانّ أولىٰ ما أنفقت فى تحصيله كنوزُ الأعمار، وأطالت التردّدَ بين العين و الأثر فى معالمه الأفكارُ، هو العلم بالأحكام الشرعيّة والمسائل الفقهيّة؛ فلعمرى إنّه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبُه، والمغنم الذي يُبَشّر بالأرباح كاسبُه، والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة العليا، و ينال[٢] به السعادة فى الدارالأُخرىٰ.

و لقد بذل علماؤنا السابقون و سلفنا[٣] الصالحون، رضوان الله عليهم أجمعين، في تحقيق مباحثه جهدَهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدَّهم. فكم فتحوا فيه مُقفلاً ببنان أفكارهم! وكم شرحوا منه مُجملاً ببيان آثارهم! و كم صنّفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة إلى سَنَن الصواب! فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية، و مبسوط شاف بتجاوزه النهاية، و إيضاح يحلّ من قواعده المُشكِل، و بيان يكشف[٤] من سرائره المُعضِل، و تهذيب يوصل من لايحضره الفقيه بمصباح الاستبصار إلى مدينة العلم، و يجلو بإنارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم، و ذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف و الوفاق، وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق، و مهذّب جمل يُسعِف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار، و معتبر مدارك يحسم موادّ النزاع[٥] من صحيح الاٰثار، و لمعة روض يرتاح لتمهيد أُصوله الجَنان، و روضة بحث تَدهَش بارشاد فروعها الأذهان. فشكر الله تعالى سعيهم، وأجزل من جوده مثوبتهم و برّهم.

و حيث كان من فضل الله علينا أن أهلّنا لاقتفاء اثارهم، أحببنا[٦] الأسوة

---

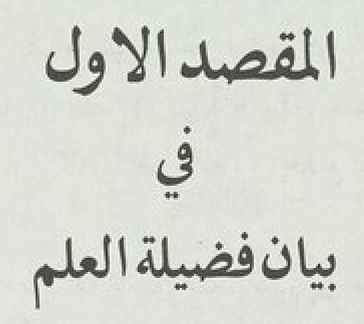
١ - أمّا بعد ـ ب ـ ج
٢ - تنال ـ ج
٣ - سلفاؤنا ـ ب
٤ - انكشف ـ ب
٥ - مادّة النزاع ـ الف
٦ - احببت ـ الف

بهم في أفعالهم؛ فشرعنا ـ بتوفيق الله تعالى في تأليف هٰذا الكتاب الموسوم بـ«معالم الدين و ملاذ المجتهدين»، وجدّدنا به معاهد المسائل الشرعيّة، و أحيينا به مدارس المباحث الفقهيّة، و شفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول، و جمعنا بين تحقيق الدليل و المدلول، بعبارات قريبة إلى الطباع، و تقريرات مقبولة عند الأسماع، من غير إيجاز موجب للإخلال، ولا إطناب مُعقِب للملال. و أنا أبتهل إلى الله، سبحانه، أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. و أتضرّع إليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم[1]، و يثبّتني حيث تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم.

و قد رتّبنا كتابنا هذا على مقدّمة وأقسام أربعة،و الغرض من المقدّمة منحصر في مقصدين.

---

١ ـ المنهج القديم ـ ب



المقصد الاول
في
بيان فضيلة العلم

وذكر نبذ ممّا يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة إليه وذكر حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله.

[وفيه فصول]

[فضيلة العلم]

إعلم: أنّ فضيلة العلم و ارتفاع درجته و علوّ رتبته[1]، أمر كفى انتظامُه فى سلك الضرورة مؤونةَ الاهتمام ببيانه؛ غير أنّا نذكر على سبيل التنبيه أشياء في هذاالمعنى من جهة العقل و النقل، كتاباً و سنّةً، مقتصرين على ما يتأدّى به الغرض، فانّ الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحدّ و يفضي إلى الخروج عمّا هو القصد[2].

فأمّا الجهة العقليّة، فهي أنّ المعقولات تنقسم إلى موجودة و معدومة، و ظاهرٌ أنّ الشرف للموجود. ثمّ الموجود ينقسم إلى جماد و نامٍ، ولا ريب أنّ النامي أشرف. ثمّ النامي ينقسم إلى حسّاس و غيره، ولاشك أنّ الحسّاس أشرف. ثمّ الحسّاس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل، ولا ريب أنّ العاقل أشرف. ثمّ العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل، ولاشك أنّ العالم اشرف؛ فالعالم حينئذٍ أشرف المعقولات.

فصل

و أمّا الكتاب الكريم، فقد اُشير إلى ذلك في مواضع منه:

الأوّل: قوله تعالى في سورة «العلق»[3] ـ و هى أوّل ما نزل على نبيّنا، صلّى

---

١ ـ علو مرتبته ـ ب

٢ ـ القصد ـ ب

٣ ـ القلم ـ الف ـ ب ـ ج

الله عليه و آله، في قول أكثر المفسّرين ـ: «إقرأ باسْمِ رَبّكَ الّذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقرَأ وَ رَبُّكَ الأكرم، الّذي عَلّمَ بالقَلَم، عَلّمَ الإنسانَ ما لَمْ يَعلم»[١]، حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الإيجاد، و أتبعه بذكر[٢] نعمة العلم؛ فلو كان بعد نعمة الإيجاد نعمة أعلىٰ من العلم[٣]، لكانت أجدرَ بالذكر.

دليل لطيف واستدلال دقيق

و قد قيل ـ في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل[٤] بعضها على خلق الانسان من علق و بعضها على تعليمه ما لم يعلم ـ: إنّه تعالى ذكر أوّل حال الانسان، أعني كونه علقةً و هي بمكان من الخساسة، و آخر حاله و هو صَيرورته عالماً و ذلك كمال الرفعة و الجلالة. فكأنّه سبحانه قال: كنتَ في أوّل أمرك في تلك المنزلة الدنيّة[٥] الخسيسة ثمّ صرتَ في آخره إلى هذه الدرجة الشريفة النفيسة.

الثاني: قوله تعالى: «اللهُ الّذى خَلَقَ سَبعَ سَمٰواتٍ و مِنَ الأرْضِ مِثْلَهُنّ، يَتنَزّلُ الأمرُ بَينَهُنّ لِتَعلَموا»[٦]، الآية. فانّه سبحانه جعل العلم علّةً لخلق العالم العلويّ و السفليّ طرّاً،[٧] و كفىٰ بذلك جلالةً و فخراً.

الثالث: قوله سبحانه: «وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكمَةَ، فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً»[٨]. فُسّرَت الحكمةُ بما يرجع إلى العلم.

الرابع: قوله تعالى: «قل هَلْ يَسْتوي الّذينَ يَعلَمُونَ والّذينَ لايَعْلمُونَ إنّما يَتذَكّر أُولُواالألبٰاب»[٩].

الخامس: قوله تعالى: «إنّمٰا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبٰادِهِ العُلَمٰاءُ»[١٠].

السادس: قوله سُبحانه: «شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إلٰهَ إلاّ هُوَ، والمَلائِكَةُ

---

١ ـ سورة العلق، ١ ـ ٥.
٢ ـ بذكر من نعمة ـ ب
٣ ـ اعلى من نعمة العلم ـ ب
٤ ـ المشتملة بعضها ـ ب
٥ ـ الدانية ـ ج
٦ ـ سورة الطلاق، ١٢.
٧ ـ جميعاً طرّاً ـ الف
٨ ـ سورة البقره، ٢٦٩.
٩ ـ سورة الزمر، ٩
١٠ ـ سورة الفاطر، ٢٨.

وأولوا العِلم»[١] قائماً بالقسط

السابع: قوله تعالى: «و ما يعلمُ تأويلَهُ اِلاّ اللهُ و الرّاسِخونَ في الْعِلْمِ»[٢].

الثامن: قوله تعالى: «قُلْ: كَفىٰ باللهِ شَهيداً بَيْني وَ بَيْنَكُمْ، وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الكِتابِ»[٣].

التاسع: قوله تعالى: «يَرْفَعِ اللهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الّذينَ أُوتُوا الْعِلمَ دَرَجاتٍ»[٤].

العاشر: قوله تعالى، مخاطباً لنبيّه، صلّى الله عليه و آله و سلّم، آمِراً له مع ما آتاه من العلم و الحكمة: «وَ قُل رَبِّ زِدْني عِلْماً»[٥].

الحادي عشر: قوله تعالى: «بَلْ هُو آياتٌ بَيّناتٌ في صُدُورِ الّذينَ أُوتوا العلم»[٦].

الثاني عشَر: قوله تعالى: «وَ تِلْكَ الأمثالُ نَضْرِبُها لِلْناسِ وَ ما يَعْقِلُها إلاّ العالِمُونَ»[٧].

فصل

و أمّا السنّة، فهي في ذلك كثيرة، لا تكاد تحصىٰ[٨].

فمنها: ما أخبرني به، إجازةً، عدّة من أصحابنا، منهم السيّد الجليل شيخنا نورالدين علي بن الحسين بن أبي الحسن الحُسَينيّ الموسويّ[٩]، أدام الله تأييده؛ والشيخ الفاضل عزّالدين الحسين بن عبدالصمد الحارثيّ، قدّس الله روحه؛ والسيّد العابد نور الدّين عليّ بن السيّد فخرالدين الهاشميّ، قدّس الله روحه،

---

١ ـ سورة آل عمران، ١٨.
٢ ـ سورة آل عمران، ٧.
٣ ـ سورة الرعد، ٤٣.
٤ ـ سورة المجادلة، ١١.
٥ ـ سورة طه، ١١٤.
٦ ـ سورة العنكبوت، ٤٩.
٧ ـ سورة العنكبوت، ٤٩.
٨ ـ لا يكاد يحصىٰ ـ الف
٩ ـ الحسين الموسوی ـ ب

بحقّ روايتهم، إجازةً عن والدي السعيد الشهيد زين الملّة والدّين، رفع الله درجته، كما شرّف خاتمته، عن شيخه الأجلّ نورالدين عليّ بن عبدالعالي[١] العامِليّ الميسيّ، عن الشيخ شمس الدين محمّدبن المؤذّن الجزّيني، عن الشيخ ضياءالدين على بن شيخنا الشهيد، عن والده، قدسّ الله سرّه، عن الشيخ فخرالدين أبي طالب محمدبن الشيخ الامام العلاّمة، جمال الملّة و الدين، الحسن بن يوسف بن المطهّر،[٢] عن والده، رضى الله عنه، عن شيخه المحقّق السعيد نجم[٣] الملّة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد، قدّس الله نفسه، عن السيّد الجليل شمس الدين فخّار بن معدّالموسوىّ، عن الشيخ الامام أبي الفضل شاذان[٤] بن جبرئيل[٥] القميّ، عن الشيخ الفقيه العماد أبي جعفر محمّد بن أبي القاسم الطبرىّ،[٦] عن الشيخ أبي عليّ الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسىّ، عن والده، رضي الله عنه، عن الشيخ الامام المفيد محمّد بن محمدّبن النعمان،[٧] عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن الشيخ الجليل الكبير أبي جعفر محمّدبن يعقوب الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن عبدالله بن مَيمُون القدّاح، ح، وعن محمّد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن و عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعرىّ، عن عبدالله بن ميمون القدّاح، ح، وعن محمد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن جعفربن محمّد الأشعرىّ، عن عبدالله بن ميمون القدّاح، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنّة، و إنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم

---

١ - عبدالعال - ب
٢ - المطهر الحلى - ب
٣ - نجم الدين - ب
٤ - الشاذان - ب
٥ - جبريل - ج
٦ - الطبرسى - ب
٧ - محمدبن النعمان - ب

رضًى به، و إنّه ليستغفر لطالب العلم من في السماء و من في الأرض حتّى الحوت فى البحر، و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، و إنّ العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورّثوا ديناراً و لادرهماً، ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر».

و بالاسناد عن الشيخ المفيد محمّدبن محمّدبن النعمان، عن الشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمىّ، رحمه الله، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، عن يونس بن عبدالرحمن، عن الحسن بن زياد العطّار، عن سعد[١] بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة، قال: قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام[٢]: «تعلّموا العلم، فانّ تعلّمه حسَنة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، و تعليمه من لايعلمه صدقة، و هو عندالله لأهله قربة، لأنّه معالم الحلال و الحرام، و سالك بطالبه سبل الجنّة، و هوأنيس فى الوحشة، و صاحب في الوحدة، وسلاح على الأعداء، و زين الأخلاّء، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمّةً يُقتدىٰ بهم، ترمق أعمالهم، و تقتبس آثارهم، و ترغب الملائكة في خلّتهم، يمسحونهم بأجنحتهم في صلاتهم، لأنّ العلم حياة القلوب، و نور الأبصار من العمىٰ، و قوّة الأبدان من الضعف، ينزّل الله حامله منازل الأبرار، ويمنحه مجالسة الأخيار في الدنيا و الآخرة. بالعلم يُطاع الله و يُعبد، و بالعلم يُعرف الله و يُوحّد، و بالعلم توصل الأرحام، و به يعرف الحلال و الحرام.[٣] والعلم امام العقل، و العقل تابعُه، يلهمُه[٤] السعداء، و يحرمه الأشقياء».

فصل

و روينا بالإسناد عن محمد بن يعقوب، عن علىّ بن إبراهيم بن هاشم، عن

---

١ - سعيد - ب

٢ - اصول الكافى، ج١ - ص٣٤.

٣ - الحلال من الحرام - ب

٤ - يسهمه خ ل - ج

أبيه، عن الحسن بن أبى الحسين الفارسىّ، عن عبدالرحمن بن زيد، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «طلبُ العلم فريضةٌ على كلّ مسلم[١]، ألا إنّ الله يُحِبُّ بغاةَ العلم»[٢].

و عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبى حمزة، عن أبى إسحاق السبيعيّ، عمّن حدّثه، قال: سمعت أميرالمؤمنين عليه السّلام، يقول: «أيُّها النّاس! اعلمُوا أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا و إنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إنّ المال[٣] مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم و ضمنه، وسيفى لكم، والعلم مخزون عند أهله، و قد أمرتم بطلبه من أهله؛ فاطلبوه»[٤].

و عنه، عن محمّد بن[٥] يحيى، عن أحمدبن محمد بن عيسى[٦]، عن محمدبن خالد، عن أبي البختريّ، عن أبي عبدالله عليه السّلام، قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الانبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً، و إنّما أورثوا أحاديث[٧] من أحاديثهم. فمن أخذ بشيء منها، فقد[٨] أخذ حظّاً وافراً؛ فانظروا[٩] علمكم هذا عمّن تأخذونه؛ فانّ فينا أهل البيت، فى كلّ خلف[١٠]، عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين و تأويل الجاهلين»[١١].

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن عليّ بن محمد بن سعد، رفعه عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه، ولو بسفك المهج و خوض اللجج. إنّ الله تبارك و تعالى أوحى إلى دانيال: إنّ أمقتَ[١٢] عبيدى إلىّ الجاهل، المستخف بحقّ أهل العلم، التارك

١- مسلم و مسلمة ـ ب
٢- امالى الصدوق، ص٤٩٢، ح١.
٣- لان المال ـ ب
٤- اصول الكافى، ج١، ص٣٠، ح١.
٥- عن احمدبن يحيى ـ ب
٦- عن احمدبن عيسى ـ ب
٧- الاحاديث ـ ج
٨- اصول الكافى، ج١، ص٣٠، ح٤.
٩- وانظروا ـ ب
١٠- خلق ـ ب
١١- اصول الكافى، ج١، ص٣٢، ح٢.
١٢- أنقت ـ ب

للاقتداء بهم؛ و إنّ أحبّ عبيدى إليّ التقيّ، الطالب للثواب الجزيل، اللازم للعلماء، التابع للحلماء، القابل عن الحكماء»[١].

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن سيف بن عميرة، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد»[٢].

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم، يبثّ ذلك فى الناس، و يشدّه في قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية؛ أيّهما أفضل؟ قال: الراوية لحديثنا[٣] يشدّ به قلوب شيعتنا، أفضل من ألف عابد»[٤].

فصل

و من أهمّ ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد، و إخلاص النيّة، وتطهير القلب عن دنس[٥] الأغراض الدنيويّة، و تكميل النفس في قوّتها العمليّة، وتزكيتها باجتناب الرذائل، و اقتناء الفضائل الخلقيّة، و قهرالقوّتين الشهويّة والغضبيّة.

و قد روينا بالطريق السابق و غيره، عن محمّد بن يعقوب، رحمه الله، عن عليّ بن إبراهيم، رفعه إلى أبي عبدالله، عليه السلام، و عن محمد بن يعقوب، قال: حدّثني محمدبن محمود أبو عبدالله القزويني، عن عدّة من اصحابنا، منهم جعفربن أحمدالصيقل، بقزوين، عن أحمد بن عيسى العلويّ، عن عبّاد بن صُهيب البصريّ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «طلبة العلم ثلاثة،

---

١ - اصول الكافى، ج ١، ص ٣٥، ح ٥.

٢ - اصول الكافى، ج ١، ص ٣٣، ح ٨.

٣ - بحديثنا - ج

٤ - اصول الكافى، ج ١، ص ٣٣، ح ٩.

٥ - من دنس - ب

فاعرفهم بأعيانهم و صفاتهم: صنف يطلبه للجهل و المراء، و صنف يطلبه للاستطالة و الختل، و صنف يطلبه للفقه و العقل. فصاحب الجهل والمراء مُوذٍ، ممارٍ، متعرّض للمقال في أندية الرجال، بتذاكر العلم و صفة الحلم، قد تسربل بالخشوع، و تخلّى من الورع، فدقّ الله عن هذا[١] خيشومه، و قطع منه حيزومه. و صاحب الاستطالة و الختل ذوخِبٍّ و ملق، يستطيل على مثله من أشباهه[٢] و يتواضع للأغنياء من دونه؛ فهو لحلوائهم[٣] هاضم، و لدينهم حاطم، فأعمى الله على هذا خبره، وقطع من آثار العلماء أثره. و صاحب الفقه والعقل، ذوكآبة و حزن و سهر، قد تحنّك[٤] في بُرنسه، وقام الليل في حِندسه[٥]، يعمل و يخشى، و جلاً، داعياً، مُشفقاً، مُقبلاً على شأنه، عارفاً بأهل زمانه، مستوحشاً من أوثق إخوانه. فشدّالله من هٰذا أركانه، وأعطاه يوم القيامة أمانه»[٦].

و عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسي، و عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن عمر بن أُذينة، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سُليم بن قيس، قال: سمعت أميرالمؤمنين، عليه السلام، يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «منهومان لايشبعان: طالب دنيا و طالب علم؛ فمن اقتصر من الدنيا على ما أحلّ الله له سلم، و من تناولها من غير حلّها هلك، الاّ أن يتوب او يراجع. و من أخذ العلم من أهله[٧] و عمل بعلمه نجى[٨]، و من أرادبه الدنيا فهي حظّه»[٩].

و عنه، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن مُعَلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبدالله، عليه السلام،

---

١ - من هذا - ب
٢ - وا شباهه - ب
٣ - لحلواتهم - ج
٤ - و يحنك - ب
٥ - جندسه - ب
٦ - اصول الكافى، ج١، ص٤٩، ح٥.
٧ - اهلها - ب
٨ - نجا - ب نجا - ح
٩ - اصول الكافى، ج١، ص٤٦، ح١.

قال: «من أراد الحديث لمنفعة الدنيا، لم يكن له في الآخرة نصيب، و من أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا و الآخرة».[١]

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه،[٢] عن القاسم بن محمد الاصبهانيّ، عن المنقريّ، عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «إذا رأيتم العالم محبّاً لدنياه؛ فاتّهموه على دينكم، فانّ كلّ محبّ لشيء يحوط ما أحبّ». وقال: «أوحى الله إلى داود، عليه السلام: لاتجعل بيني و بينك عالماً مفتوناً بالدنيا، فيصدّك عن طريق محبّتي؛ فإنّ أُولئك قطّاع طريق عبادى المريدين، إنّ أدنىٰ ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم».[٣]

و عنه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله، عمّن حدّثه، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «من طلب العلم ليباهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يصرف به وجوه[٤] الناس إليه، فليتبوّء مقعده من النار. إنّ الرئاسة لا تصلح إلاّ لأهلها».[٥]

فصل

و روينا بالإسناد السابق، عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّد[٦] بن نعمان، عن الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه، رحمه الله، عن علي بن أحمد بن موسى الدقّاق، رحمه الله، قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفيّ الأسديّ، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكيّ، قال: حدّثنا عبدالله بن أحمد الدقّاق، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثماليّ، عن سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، عليهم السلام،[٧] قال: حق سائسك بالعلم:

---

١ ـ اصول الكافى، ج١، ص٤٦، ح٢.
٢ ـ عن أبيه، ليس في ب
٣ ـ اصول الكافى، ج١، ص٤٦، ح٤.
٤ ـ رجوع ـ ب
٥ ـ اصول الكافى، ج١، ص٤٧، ح٦.
٦ ـ محمدبن النعمان الف ـ ج
٧ ـ عليه السلام ـ ب

التعظيم له، والتوقير لمجلسه، و حسن الاستماع إليه، والاقبال إليه، و أن لا ترفع عليه صوتك، ولا تجيبَ[١] أحداً[٢] يسأله عن شيء، حتّى يكون هوالذي يجيب، ولا تحدّث في مجلسه أحداً، ولا تغتاب عنده أحداً، و أن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، و أن تستر عيوبه، و تظهر مناقبه، ولا تجالس له عدوّاً، ولا تعادي له وليّاً. فاذا فعلت ذلك، شهدلك ملائكة الله بأنّك قصدته و تعلّمت علمه، لله جلّ اسمه، لاللناس. وحقّ رعيّتك بالعلم أن تعلم أنّ الله عزّوجلّ إنّما جعلك قيّماً لهم فيما آتاك من العلم، وفتح لك من خزائنه. فان أحسنت فى تعليم الناس و لم تخرق بهم و لم تضجر عليهم زادك الله من فضله. و إن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهم عند طلبهم منك، كان حقّاً على الله عزّوجلّ أن يسلبك العلم و بهاءه، و يُسقِط من القلوب محلّك ».[٣]

و بالاسناد المذكور عن المفيد، عن أحمد بن محمد بن سليمان الزّراريّ، قال: حدّثنا مؤدّبي عليّ بن الحسين السعد آبادي، عن أبي الحسن القميّ، قال: حدّثنا أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفريّ، عن رجل، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: كان عليّ، عليه السلام، يقول: «إنّ من حقّ العالم أن لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه. و إذا دخلت عليه، وعنده قوم، فسلّم عليهم جميعاً، و خصّه بالتحيّة دونهم، و اجلس بين يديه، ولا تجلس خلفه، ولا تغمز بعينك،[٤] ولا تشر بيدك، ولا تكثر من القول: قال فلان و قال فلان، خلافاً لقوله، ولا تضجر بطول صحبته، فانّما مثل العالم مثل النخلة، تنتظرها حتّى يسقط[٥] عليك منها شيء. و العالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي فى سبيل الله،[٦] و إذامات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لايسدّها شيء إلى يوم القيامة.

---

١ - ولا يجيب - ج
٢ - واحداً - ب
٣ - الخصال للصدوق، ص٥٦٧.
٤ - بعينيك - ب
٥ - متى تسقط - الف - ب
٦ - اصول الكافى، ج١، ص٣٧، ح١.

فصل

و يجب على العالم العمل، كما يجب على غيره، لكنّه في حقّ العالم آكد؛ و من ثمّ جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبيّ صلّى الله عليه و آله و عقاب العاصيات منهنّ، ضِعفَ ما لغيرهنّ؛ و ليجعل له حظّاً وافراً من الطاعات والقربات، فانّها تفيد النفس ملكة صالحة واستعداداً تامّاً لقبول الكمالات.

و قد روينا بالاسناد السالف[1] و غيره، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن حمّاد بن عيسى، عن عمربن أُذينة، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سليم بن قيس الهلاليّ، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السّلام يحدّث عن النبيّ، صلّى الله عليه و آله، أنّه قال فى كلام له: «العلماء رجلان: رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، و عالم تارك لعلمه فهذا هالك. و إنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه. و إنّ أشدّ أهل النار ندامة و حسرة رجلٌ دعا عبداً إلى الله[2] فاستجاب له و قبل منه، فأطاع الله فأدخله الجنّة، وأدخل الداعي النار بتركه علمه و اتّباعه الهوىٰ و طول الأمل. أمّا اتّباع الهوىٰ فيصدّ عن الحقّ، وطول الأمل يُنسِي الآخرة»[3].

و عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «العلم مقرون إلى العمل؛ فمن علم عمل، و من عمل علم. والعلم يهتف بالعمل، فان أجابه، و إلاّ، ارتحل عنه»[4].

و عنه، عن[5] عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن محمّد القاسانيّ، عمّن ذكره، عن عبدالله بن القاسم الجعفريّ، عن أبي عبدالله،

---

١ ـ بالاسناد السابق ـ ب
٢ ـ سبحانه ـ ج
٣ ـ اصول الكافى، ج١، ص٤٤، ح١.
٤ ـ اصول الكافى، ج١، ص٤٤ ح٢.
٥ ـ عنه وعن عدة ـ ب

عليه السلام، قال: «إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب[۱]، كما يزلّ المطر عن الصفا»[۲].

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن المنقريّ، عن عليّ بن هاشم بن البريد، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين، عليهما السلام، فسأله عن مسائل، فأجاب. ثمّ عاد ليسأل عن مثلها، فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «مكتوبٌ فی الانجيل: لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولمّا تعملوا بما علمتم؛ فانّ العلم إذا لم يُعمل به، لم يزد صاحبه إلاّ كفراً ولم يزدد[۳] من الله إلاّ بعداً»[٤].

و عنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين، عليه السلام، فی كلام له خطب به على المنبر[٥]: «ايّها الناس، إذا علمتم، فاعملوا بما علمتم، لعلّكم تهتدون. إنّ العالم العامل بغيره، كالجاهل الحائر الذى لايستفيق عن جهله. بل قد رأيت أنّ الحجّة عليه أعظم والحسرة أدوم على هٰذا العالم المنسلخ من علمه[٦] منها على هذا الجاهل المتحيّر فی جهله، و كلاهما حائر بائر. لا ترتابوا فتشكّوا، ولا تشكّوا فتكفروا، ولا تُرخِصوا لأنفسكم فتُدهِنوا. ولا تُدهِنوا فی الحقّ فتخسَروا. و إنّ من الحقّ أن تفقهوا و من الفقه أن لا تغترّوا. وإنّ أنصحكم لنفسه أطوعكم لربّه، وأغشّكم لنفسه أعصاكم لربّه، و مَن يطع الله يأمن و يستبشر، و من يعص الله يخب و يندم»[۷].

و عنه، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبدالله[۸] بن ميمون القدّاح، عن أبی عبدالله، عليه السلام، عن

---

۱ - من القلوب ـ ب
۲ - اصول الكافی، ج۱، ص ٤٤، ح۳.
۳ ـ ولم يزد من الله ـ ب
٤ ـ اصول الكافی، ج۱، ص ٤٤، ح٤.
٥ ـ خطب على ـ ب
٦ ـ عن علمه ـ ب
۷ ـ اصول الكافی، ج۱، ص ٤٥، ح٦.
۸ ـ عبدالله ميمون ـ ب

آبائه، عليهم السلام، قال: جاء رجل إلى رسول الله، صلى الله عليه و آله، فقال: «يا رسول الله، ما العلم؟ قال: الانصات، قال: ثم مه؟ قال: الاستماع، قال: ثمّ مه؟ قال: الحفظ، قال: ثمّ مه؟ قال: العمل به، قال. ثم مه يا رسول الله ؟قال: نشره».[١]

فصل

و روينا بالاسناد، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «اطلبوا العلم، و تزيّنوا معه بالحلم، و تواضعوا لمن تعلّمونه العلم، و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء جبّارين، فيذهب باطلكم بحقكم».[٢]

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن الحارث بن مغيرة النضرىّ، عن أبي عبدالله، عليه السلام، في قول الله عزّوجلّ: «إنّما يخشى اللهَ من عباده العلماء»[٣]، قال: «يعنى بالعلماء من صدّق قولَه فعلُه. و من لم يصدّق قولَه فعلُه فليس بعالم».[٤]

و عنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقيّ، عن إسماعيل بن مهران[٥]، عن أبي سعيد القمّاط، عن الحلبىّ، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: قال أميرالمؤمنين، عليه السلام: «ألا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه! من لم يقنّط الناس من رحمة الله، ولم يؤمّنهم من عذاب الله، و لم يرخّص لهم فى معاصي الله، ولم يترك القرآن رغبة[٦] عنه إلى غيره. ألا لاخير فى علم ليس فيه[٧] تفهّم! ألا لاخير

---

١ ـ اصول الكافى، ج١، ص ٤٨، ح٤.
٢ ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٦، ح١.
٣ ـ سررة فاطر، ٢٨.
٤ ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٦، ح٢.
٥ ـ اسماعيل مهران ـ ب
٦ ـ رغبته ـ ب
٧ ـ ليس فيها ـ ب

فى قراءة ليس فيها تدبّر! ألا لاخير فى عبادة لا فقه فيها! ألا لاخير فى نسك لا ورع فيه»[١]

و عنه، عن عليّ بن اِبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عمّن ذكره، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: «يا طالب العلم! إنّ للعالم ثلاث علامات: العلم، والحلم، والصمت، و للمتكلّف ثلاث علامات: ينازع من فوقه بالمعصية، و يظلم من دونه بالغلبة، و يظاهر الظلمة»[٢].

و عنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن نوح بن شعيب النيسابوريّ، عن عبيدالله بن عبدالله الدهقان، عن درست بن أبي منصور، عن عروة بن أخي شعيب العقرقوفيّ، عن شعيب، عن أبي بصير، قال: سمعت أباعبدالله، عليه السلام، يقول: كان أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: «يا طالب العلم! إنّ العلم ذوفضائل كثيرة فرأسه التواضع، وعينه البراءة من الحسد، و أذنه الفهم، ولسانه الصدق، و حفظه الفحص، و قلبه حسن النيّة، و عقله معرفة الأشياء والأمور، و يده الرحمة، و رجله زيارة العلماء، و همّته السلامة، و حكمته الورع، و مستقرّه النجاة، و قائده العافية، و مركبه الوفاء، و سلاحه لين الكلمة، وسيفه الرضا، وقوسه المداراة، و جيشه مجاورة العلماء، و ماله الأدب، و ذخيرته اجتناب الذنوب، وزاده المعروف، و مأواه الموادعة، و دليله الهدى، و رفيقه محبّة الأخيار»[٣].

و عنه، عن عليّ بن اِبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن سليمان بن داود المنقريّ، عن حفص بن غياث، قال[٤]: قال لي أبوعبدالله، عليه السلام: «من تعلّم العلم، و عمل به، وعلّم لله، دعي فى ملكوت السماوات عظيماً، فقيل[٥]: تَعَلَّمَ لله، و عَمِلَ لله، و عَلَّمَ لله»[٦].

---

١ - اصول الكافى، ج١، ص ٣٦، ح٣

٢ - اصول الكافى، ج١، ص ٣٧، ح٧.

٣ - اصول الكافى، ج١، ص ٤٨، ح٢.

٤ - قال لى - ب

٥ - فيقال - ب

٦ - اصول الكافى، ج١، ص ٣٥، ح٦.

فصل

و لمّا ثبت أنّ كمال العلم إنّما هو بالعمل، تبيّن أنه ليس في العلوم ـ بعد المعرفة ـ أشرف من علم الفقه؛ لأنّ مدخليّته في العمل أقوىٰ ممّا سواه، إذ به تعرف[1] أوامر الله تعالى فتمتثل[2]، و نواهيه فتجتنب؛ ولأنّ معلومه ـ أعني: أحكام الله تعالى ـ اشرف المعلومات، بعد ما ذكر. و مع ذلك، فهو الناظم لامور المعاش[3]، و به يتمّ كمال نوع الانسان.

و قد روينا بطرقنا، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن الحسن و عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن عبيدالله[4] بن عبدالله الدهقان[5]، عن درست الواسطيّ، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن موسى، عليه السلام، قال: «دخل رسول الله، صلّى الله عليه و آله، المسجد؛ فاذا جماعة قد أطافوا برجل، فقال: «ماهذا؟»، فقيل: «علاّمة»، فقال: «و ما العلاّمة؟»، فقالوا له: «أعلم الناس بأنساب العرب، و وقائعها، و ايّام الجاهليّة والأشعاروالعربيّة[6]». قال: فقال النبيّ، صلّى الله عليه و آله: «ذاك[7] علم لا يضرّ من جهله، ولا ينفع من علمه». ثم قال النبيّ، صلّى الله عليه وآله: «إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة. وما خلاهنّ فهو فضل»[8].

و عنه، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «إذا أرادالله بعبد خيراً فقّهه في الدين»[9].

---

١ ـ يغمرف ـ ج ـ ب

٢ ـ فيمتثل ـ ج ـ ب

٣ ـ المعايش ـ ب

٤ ـ عبدالله ـ ب

٥ ـ دهقان ـ ب

٦ ـ الاشعارالعربية ـ ب

٧ ـ ذالك ـ ب

٨ ـ اصول الكافي ج١ ص٣٢ ح١

٩ ـ اصول الكافي، ج١، ص ٣٢، ح٣.

و عنه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله، عن رجل، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «الكمال كلّ الكمال: التفقّه فى الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة»[١].

و عنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب[٢]، عن أبى أيوب الخزّاز، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «ما من أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه»[٣-٤].

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «إذا مات المؤمن الفقيه، ثلم فى الاسلام ثلمة لايسدّها شيء»[٥].

و عنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر، عليهما السلام، يقول «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، و بقاع الأرض التى كان يعبدالله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله؛ و ثلم في الاسلام ثلمة لايسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها»[٦].

و بالاسناد السالف، عن الشيخ المفيد محمّد بن النعمان، عن أحمد بن محمّد بن سليمان الزراري[٧]، عن عليّ بن الحسين السعد آبادى، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ، عن محمّد بن عبدالحميد العطّار، عن عمّه عبدالسلام بن سالم، عن رجل، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق، خير من الدّنيا و ما فيها من ذهب أوفضة»[٨].

١ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٢ ح ٤.
٢ـ ابى محبوب ـ ب
٣ـ موت الفقيه ـ ب
٤ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٨ ح ١.
٥ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٨، ح ٢.
٦ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣٨، ح٣.
٧ـ سليمان الرازى ـ ج
٨ـ المحاسن، ج١، ص٢٢٩، ح ١٦٦.

و بالإسناد، عن أحمد ابن أبي عبدالله، عن محمد بن عبدالحميد، عن يونس بن يعقوب، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبدالله، عليه السلام: «إنّ لي إبناً قد أحبّ أن يسألك عن حلال و حرام ولا يسألك عمّا لا يعنيه» قال: فقال لي: «و هل يسأل[١] النّاس عن شي ء أفضل من الحلال و الحرام»[٢]؟.

فصل

الحقُّ عندنا أنّ الله تعالى إنّما فعل الأشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية. ولاريب أنّ نوع الانسان أشرف ما فى العالم السفلي من الأجسام؛ فيلزم تعلّق الغرض بخلقه، ولايمكن أن يكون ذلك الغرض حصول ضررله، إذ هٰذا إنّما يقع من الجاهل او المحتاج، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فتعيّن أن يكون هوالنفع. ولايجوز أن يعود إليه سبحانه، لاستغنائه و كماله، فلا بدّ وأن يكون[٣] عائداً إلى العبد. و حيث كانت المنافع الدنيويّة فى الحقيقة ليست بمنافع، و إنّما هي دفع الآلام[٤]، فلايكاد يطلق اسم «النفع» إلاّ على ما ندرمنها، لم يعقل أن يكون هوالغرض من إيجاد هذاالمخلوق الشّريف، سيّما مع كونه منقطعاً، مشوباً[٥] بالآلام المتضاعفة، فلا بدّ أن[٦] يكون الغرض شيئاً آخر، ممّا يتعلّق بالمنافع الأُخرويّة. و لمّا كان ذلك النفع[٧] من أعظم المطالب و أنفس المواهب، لم يكن مبذولاً لكلّ طالب، بل إنّما يحصل بالاستحقاق. و هو لايكون إلاّ بالعمل فى هٰذه الدار[٨]، المسبوق بمعرفة كيفيّة العمل المشتمل عليها هٰذا العلم؛ فكانت الحاجة ماسّة إليه جدّاً، لتحصيل هٰذا النفع العظيم.

و قد روينا بالإسناد السابق و غيره، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن

١- يسألك الناس - ب
٢- المحاسن، ج١، ص٢٢٩
٣- فلابد ان يكون - ب
٤- رفع ألآم - ج
٥- مثوباً - ب
٦- فلابد وان - ج
٧- النفع العظيم - ج
٨- هذا الدار - ب

إسماعيل، عن الفضل بن شاذان،[١] عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله، عليه السّلام، قال: «لَوَدِدتُ أنّ أصحابي ضُرِبَت رؤوسهُم بالسِّياط حتّى يتفقّهوا».[٢]

و عنه، عن عليّ بن محمد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن عليّ بن أبى حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السّلام، يقول: «تفقّهوا فى الدين؛ فانّه من لم يتفقّه منكم فى الدين، فهو أعرابيّ؛ إنّ الله تعالى يقول في كتابه: «ليتفقّهوا في الدّين، و لينذروا قومهم، إذا رجعوا إليهم، لعلّهم يحذرون».[٣]

و عنه، عن الحسين بن محمّد، عن جعفر بن محمد، عن القاسم بن الربيع، عن المفضّل بن عمر،[٤] قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «عليكم بالتفقّه فى دين[٥] الله. ولا تكونوا أعراباً؛ فإنّه من لم يتفقّه فى دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، و لم يزكّ[٦] له عملاً».[٧]

و بالاسناد السالف، عن المفيد، عن الحسن بن حمزة العلوي الطّبريّ، قال: حدّثنا أحمد بن عبدالله بن بنت البرقي، عن أبيه، قال: حدّثنا جدّى أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن العلاء القلاّ،[٨] عن محمّد بن مسلم، قال: قال أبو عبدالله، عليه السلام: «لو أُتيتُ بِشابٍّ[٩] من شباب الشيعة لايتفقّه لأدبتُه». قال: و كان أبو جعفر، عليه السّلام، يقول: «تفقّهوا، و إلاّ، فأنتم[١٠] أعراب».[١١]

و بالاسناد، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن

---

١ ـ الفضل الشاذان ـ ب
٢ ـ اصول الكافى ج١ ص٣١ ح٨
٣ ـ اصول الكافى ج١ ص٣١ ح٦
٤ ـ المفضل بن عمير ـ ب
٥ ـ فى الدين ـ ب
٦ ـ ولم يزك عملاً ـ ب
٧ ـ اصول الكافى، ج١، ص ٣١، ح
٨ ـ المعلا ـ ب
٩ ـ بالشاب ـ ب
١٠ ـ والا انتم اعراب ـ ب
١١ ـ المحاسن، ج١، ص٢٢٨، ح١٦١.

أسباط، عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «ليتَ السِّياط على رؤوس أصحابي، حتّى يتفقّهوا في الحلال والحرام»[1].

فصل

الفقه في اللّغة: الفهمُ و في الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة. فخرج بالتقييد بالأحكام العلمُ بالذوات[2] كزيد مثلاً، و بالصفات ككرمه و شجاعته، و بالأفعال ككتابته و خياطته. و خرج بالشرعيّة غيرُها كالعقليّة المحضة و اللّغويّة. و خرج بالفرعيّة الأُصوليّةُ. و بقولنا: «عن أدلّتها» علم الله سبحانه، و علم الملائكة و الأنبياء، و خرج بالتفصيليّة علم المقلّد في المسائل الفقهيّة؛ فانّه مأخوذ من دليل إجماليّ مطّرد في جميع المسائل؛ و ذلك لأنّه إذا علم أنّ هٰذا الحكم المعيّن قد أفتیٰ به المفتي، و علم أنّ كلّما أفتیٰ به المفتي، فهو حكم الله تعالى في حقّه، يعلم بالضرورة أنّ ذلك الحكم المعيّن هو حكم الله سبحانه في حقّه. و هكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه.

و قد اورد على هذا الحدّ: أنّه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطّرد؛ لدخول المقلّد إذا عرف بعض الأحكام[3] كذلك؛ لأنّا لانريد به العاميّ، بل من لم يبلغ رتبة الإجتهاد. و قد يكون عالماً متمكّناً من تحصيل ذلك، لعلوّ رتبته في العلم، مع أنّه ليس بفقيه في الاصطلاح. و إن كان المراد بها الكلّ لم ينعكس؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه، إن لم يكن كلّهم؛ لأنّهم لايعلمون جميع الأحكام، بل بعضها أو أكثرها.

ثمّ إنّ الفقه أكثره من باب الظنّ؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّيّ الدلالة اوالسند. فكيف أُطلق عليه العلم.

والجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأنّا نختار أوّلاً: أنّ المراد البعض.

١- المحاسن، ج١، ص٢٢٩، ح١٦٥.
٢- بالذات- ب
٣- احكام- ب

قولكم: «لايطّرد لدخول المقلّد فيه»، قلنا: ممنوع؛ أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد،فظاهر؛ اذ لايتصوّر على هٰذاالتقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلا يحصل للمقلّد، و إن بلغ من العلم ما بلغ. و أمّا على القول بالتجزّي، فالعلم المذكور داخل في[1] الفقه، ولاضيرفيه؛ لصدقه عليه حقيقةً و كون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً و إن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة إلى ماعداه.

ثمّ نختار ثانياً: أنّ المراد بها الكلّ - كما هُوَ الظّاهر؛ لكونها جمعاً محلّىً باللاّم، ولاريب أنّه حقيقة في العموم - قولكم: «لاينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»[2]، قلنا: ممنوع، إذالمراد بالعلم بالجميع التهيّؤ له، و هو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ و الشرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. و إطلاق «العلم» على مثل هذا التهيّؤ شايع فى العرف؛ فانّه يقال في العرف: «فلان يعلم[3] النّحو» مثلاً، ولايراد أنّ مسائله حاضرة عنده على التفصيل. و حينئذٍ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر[4] لاينافيه.

و امّا عن سؤال الظنّ، فيحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين، و إن لم يمنع من النقيض، و حينئذٍ فيتناول[5] الظنّ. و هٰذا المعنى شايع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة.

ومايقال فى الجواب أيضاً - من أن الظنّ فى طريق الحكم، لافيه نفسه، وظنّيّة الطريق لا تنافى[6] علميّة الحكم - فضعفه ظاهر عندنا. و أمّا عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب - كما سيأتي الكلام فيه، إن‌شاء الله تعالى، في بحث الاجتهاد - فله وجه. و كأنّه لهم[7]. و تبعهم فيه من لايوافقهم على هٰذا الأصل، غفلةً عن حقيقة الحال.

---

١ ـ داخل فيه ـ ج ٢ ـ منه ـ ب

٣ ـ علم ـ الف ٤ ـ فتناول ـ ب ٥ ـ الحال الحاضرة ـ ب

٦ ـ فكأنّه لهم ـ الف ٧ ـ لاينافي ـ ج ـ ب

فصل

و اعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرّة، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هٰذا موضع ذكرها.

و مرتبة[1] هٰذا العلم متأخرة عن غيره، بالاعتبار الثالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم و استغنائها عنه.

أمّا تأخّره عن علم الكلام، فلأنّه يبحث في هذا العلم عن كيفيّة التكليف، و ذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف و المكلّف.

و أمّا تأخّره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأنّ هٰذا العلم ليس ضرورياً، بل هو محتاج الى الاستدلال، و علم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيّة الاستدلال.

و من هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضاً، لكونه متكفّلاً ببيان صحّة الطرق و فسادها.

و أمّا تأخّره عن علم اللّغة و النحو والتصريف، فلأنّ من مبادي هٰذا العلم الكتاب والسنّة، و احتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثة ظاهر. فهذه هي العلوم التى يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. ولبيان مقدار الحاجة منها محلّ آخر.

فصل

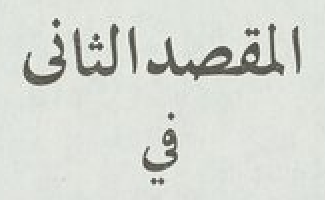
ولابدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها. و تسمّى تلك الامور مسائله، و ذلك الغير موضوعه. ولا بدّ له من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها، و من تصوّرات الموضوع و أجزائه و جزئيّاته. و يسمّى مجموع ذلك بالمبادي.

و لمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، و

---

١ ـ و رتبته ـ ب

الندب، و الإباحة،و الكراهة، والحرمة؛ و عن الصحّة و البطلان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلّفين، فلاجرم كان موضوعه هو أفعال المكلّفين، من حيث الاقتضاء و التّخيير. و مباديه ما يتوقّف عليه من المقدّمات، كالكتاب و السنّة والاجماع، و من التصوّرات، كمعرفة الموضوع و أجزائه و جزئيّاته؛ و مسائله هي المطالب الجزئيّة المستدلّ عليها فيه.



المقصد الثانی

في

تحقيق مهمات المباحث الاصوليّة التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعيّة

وفيه مطالب:

المطلب الأوّل

في

نبذة من مباحث الألفاظ

[وفيه أُصول]

تقسيم

اللفظ والمعنى، إن اتّحدا،فامّا أن يمنع نفسُ تصوّر[1] المعنى من وقوع الشركة فيه، وهوالجزئيّ؛ أولا يمنع، وهوالكلّيّ.ثمّ الكلّيّ: إمّا أن يتساوىٰ معناه في جميع موارده، وهوالمتواطي؛ أو يتفاوت، وهوالمشكّك .

و إن تكثّرا، فالألفاظ متباينة، سواء كانت المعاني متّصلة كالذات والصفة، أو منفصلة كالضدّين.

و إن تكثّرت الألفاظ و اتّحدالمعنى فهي مترادفة.

و إن تكثّرت المعانى و اتّحداللفظ من وضع واحد، فهوالمشترك .

و إن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهوالحقيقة والمجاز. و إن غلب، وكان الاستعمال لمناسبة، فهوالمنقول اللغويّ، أوالشرعيّ، أوالعرفيّ. و إن كان بدون المناسبة فهوالمرتجل.

أصل

لا ريب في وجود الحقيقة اللّغويّة والعرفيّة. و أمّا الشرعيّة، فقد اختلفوا فى إثباتها و نفيها. فذهب إلى كلٍّ فريق. وقبل الخوض في الاستدلال، لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

---

١ - تصوره - ب

فنقول: لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع، المستعملةَ فى خلاف معانيها اللّغويّة، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال «الصلاة» في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللّغة للدعاء، و استعمال «الزكاة» في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللّغة للنموّ، و استعمال «الحجّ» في أداء المناسك المخصوصة، بعد وضعه في اللّغة لمطلق القصد. و إنّما النزاعُ في أنّ صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع[1] و تعيينه إيّاها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ[2] عليها بغير قرينة، لتكون[3] حقائق شرعيّة فيها، أو بواسطة غلبة هٰذه الألفاظ فى المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، و إنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفيّة خاصّة، لا شرعيّة.

و تظهر ثمرة الخلاف فيما[4] إذا وقعت مجرّدة عن القرائن في كلام الشارع؛ فانّها تحمل على المعاني المذكورة بناءً على الأوّل، و على اللّغويّة بناءً على الثاني. و أمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع، فانّها تحمل على الشرعيّ[5] بغير خلاف.

احتجّ المثبتون: بأنّا نقطع بأنّ «الصلاة» اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال و الهيئات، و أنّ «الزكاة» لأداء مالٍ مخصوص، و «الصيام» لامساك مخصوص، و«الحجّ» لقصد مخصوص. و نقطع أيضاً بسبق هٰذه المعانى منها إلى الفهم[6] عند إطلاقها، و ذلك علامة الحقيقة. ثمّ إنّ هذا لم يحصل إلاّ بتصرّف الشارع ونقله لها إليها، وهو معنى الحقيقة الشرعيّة.

و أورد عليه: أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون[7] حقائق شرعيّة، بل يجوز كونها مجازات.

وردّ بوجهين: أحدُهما: أنّه إن اُريد بمجازيّتها: أنّ الشارع استعملها فى

---

١ - بوضع الواضع - ب
٢ - يدل - ج
٣ - فتكون - ب
٤ - فيها اذا - ب
٥ - على الشرعيّة - ب
٦ - المعانى الى الفهم - ج
٧ - يكون حقائق - ج - ب

[غير] معانيها، لمناسبة المعنى اللّغويّ، ولم يكن ذلك معهوداً من أهل اللّغة، ثم اشتهر، فأفاد بغير قرينة، فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة، وقد ثبت المدّعىٰ؛ و إن اُريد بالمجازيّة: أنّ أهل اللّغة استعملوها في هٰذه المعاني والشارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّها معانٍ حدثت، ولم يكن أهل اللّغة يعرفونها، و استعمال اللّفظ فى المعنى فرع معرفته.

و ثانيها: أنّ هٰذه المعاني تفهم[1] من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينة. ولو كانت مجازات لغويّة، لما فهمت إلاّ بالقرينة.

وفي كلا هٰذين الوجهين مع أصل الحجّة بحث.

أمّا في الحجّة، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيّة لسبقها منها إلى الفهم عند إطلاقها، إن كانت بالنسبة إلى إطلاق الشارع فهي ممنوعة. و إن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذي يلزم حينئذٍ هو كونها حقائق عرفيّة لهم، لا حقايق شرعيّة.

و أمّا فى الوجه الأوّل[2]، فلأنّ قوله: «فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة» ممنوع، إذ الاشتهار والافادة بغير قرينة إنّما هو فى عرف أهل الشرع، لا في إطلاق الشارع. فهي حينئذ حقيقة عرفيّة لهم، لا شرعيّة.

و أمّا فى الوجه الثانى، فلما أوردناه على الحجّة، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينة إنّما هو بالنسبة إلى المتشرّعة لا إلى الشارع.

حجّة النافين وجهان.

الأوّل: أنّه لو ثبت نقل الشارع هٰذه الألفاظ إلى غير معانيها اللّغوية، لفهّمها المخاطبين بها، حيث انّهم مكلّفون[3] بما تتضمّنه[4]. ولا ريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهّمهم إيّاها، لنقل ذلك إلينا، لمشاركتنا لهم في التكليف. ولو نقل، فإمّا بالتواتر، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعاً، و إلاّ لما وقع الخلاف فيه.

١- يفهم ـ ب
٢- و اما فى الوجه الاول ـ ب
٣- مكلفين ـ ب
٤- تضمنته ـ ب

والثّانى لا يفيدالعلم. على أنّ العادة تقضي[١] فى مثله بالتواتر.

الوجه[٢] الثاني: أنّها لو كانت حقائق شرعيّة لكانت غير عربيّة، واللاّزم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ اختصاص الألفاظ باللّغات إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها؛ لأنّه المفروض، فلا تكون[٣] عربيّة. و أمّا بطلان اللاّزم، فلانّه يلزم أن لا يكون القرآن عربيّاً؛ لاشتماله عليها. وما بعضه خاصّة عربيّ لا يكون عربيّاً كلّه. وقد قال الله سبحانه: «إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرآناً عَربيّاً»[٤].

و أُجيب عن الأوّل: بأن فهّمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن، كالأطفال يتعلّمُون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللّفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ. وهذا طريق قطعيّ لا ينكر. فان عنيتم بالتفهيم و بالنقل: ما يتناول هذا، منعنا بطلان اللازم، و إن عنيتم به: التصريحَ بوضع اللفظ للمعنى[٥]،منعنا الملازمة.

وعن الثاني: بالمنع من كونها غيرعربيّة. كيف، وقد جعلها الشارع حقائق شرعيّة في تلك المعاني مجازات لغوّية في المعنى اللّغويّ؛ فإنّ المجازات الحادثة عربيّة، و إن لم يصرّح العرب بآحادها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها. ومع التنزّل، نمنع كون القرآن كلّه عربيّاً، والضمير في «إنّا أنزلناه» للسّورة، لا للقرآن، وقد يطلق «القرآن» على السورة و على الآية.

فان قيل: يصدق على كلّ سورة و آية أنّها بعض القرآن، و بعض الشيء لا يصدق عليه أنّه نفس ذلك الشيء.

قلنا: هذا إنّما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم،كالعشرة، فانّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة[٦] فلا يصدق على البعض، بخلاف نحوالماء،

---

١ - يقتضى - ج - ب
٢ - والوجه - ج
٣ - فلا يكون - ب
٤ - سورة يوسف، ٢
٥ - بوضع للمعنى - ب
٦ - المخصوصة ليس في - ب

فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكلّ وعلى أيّ بعض فرض منه، فيقال: هذاالبحر ماء، و يراد بالماء مفهومه[١] الكلّيّ، و يقال: إنّه بعض الماء، و يراد به مجموع المياه الذى هو أحد جزئيّات ذلك المفهوم. والقرآن من هٰذا القبيل، فيصدق على السورة أنّها قرآن و بعض من القرآن، بالاعتبارين[٢]، على أنّا نقول: إنّ القرآن قد وضع ـ بحسب الاشتراك ـ للمجموع الشخصيّ وضعاً آخر، فيصحّ بهذاالاعتبار أن يقال: السّورة[٣] بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين.

والتحقيق أن يقال: لا ريب في وضع هٰذه الألفاظ للمعاني اللّغويّة، وكونها حينئذٍ حقائق فيها لغة، ولم يعلم من حال الشارع إلاّ أنّه استعملها فى المعاني المذكورة. أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل، أو انّه غلب فى زمانه و اشتهر حتّى أفاد بغير قرينة، فليس بمعلوم؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحاليّة أوالمقاليّة؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً. و بدون ذلك لا يثبت المطلوب. فالترجيح لمذهب النافين، و إن كان المنقول من دليلهم مشاركاً فى الضعف لدليل المثبتين.

اصل

الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب. وقد أحاله شِرذِمة. وهو شاذّ ضعيف لا يُلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً؛ فجوّزه قوم مطلقاً، و منعه آخرون مطلقاً[٤]، و فصّل ثالث: فمنعه في المفرد وجوّزه في التثنية والجمع، و رابع: فنفاه فى الاثبات و أثبته في النفي.

---

١ - المفهوم الكلي ـ ب
٢ - باعتبارين ـ ب
٣ - ان السورة ـ ب
٤ - ومنعه قوم مطلقاً ـ ب

ثمّ اختلف المجوّزون[١]؛ فقال قوم منهم: إنّه بطريق الحقيقة. و زاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عندالتجرّد عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حينئذٍ. وقال الباقون: إنّه بطريق المجاز.

والأقوىٰ عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة. لناعلى الجواز: انتفاء المانع، بما سنبيّنه: من بطلان ما تمسّك به المانعون، وعلى كونه مجازاً في المفرد: تبادر الوحدة منه عند إطلاق اللّفظ، فيفتقر إرادة الجميع[٢] منه إلى إلغاءِ اعتبار قيدالوحدة. فيصير اللّفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز أعني: علاقة الكلّ والجزء يجوّزه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللّفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به ـ في إطلاق واحد ـ هذا و ذاك، على أن[٣] يكون كلّ منهما مناطاً للحكم و متعلّقاً للاثبات والنّفي، لا في المجموع المركّب الذى أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ[٤] إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقيّ وكان الجزء ممّا إذا انتفى انتفى الكلّ بحسب العرف أيضاً، كالرقبة للانسان، بخلاف الإصبع والظّفر و نحو ذلك.

قلت: لم أُرِد بوجود علاقة الكلّ والجزء: أنّ اللّفظ موضوع لأحد المعنيين و مستعمل[٥] حينئذٍ في مجموعهما معاً، فيكون من باب إطلاق اللّفظ الموضوع للجزء و إرادة الكلّ كما توهمّه بعضهم، ليرد ما ذكرت. بل المراد: أنّ اللّفظ لمّا كان حقيقة في كلّ من المعنيين، لكن مع قيدالوحدة، كان استعماله في الجميع مقتضياً لإلغاء اعتبار قيدالوحدة كما ذكرناه، و اختصاص اللّفظ ببعض الموضوع له أعني: ما سوى الوحدة. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ و إرادة الجزء. وهو غير مشترط بشيء ممّا اشترط في عكسه، فلا إشكال.

---

١ - ثم اختلفوا ـ ب
٢ - فى ارادة الجميع ـ ب
٣ - على انه يكون ـ ب
٤ - لكن كل جزء ليس يصح ـ ب
٥ - يستعمل ـ ب

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع: أنّهما فى قوّة تكرير المفرد بالعطف. والظاهر: اعتبار الاتفاق في اللّفظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترىٰ أنّه يقال: زيدان و زيدون، وما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً. وتأويلُ بعضهم له بالمسمّىٰ تعسّفٌ بعيدٌ. و حينئذٍ، فكما أنّه يجوز إرادة المعانى المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته.

احتجّ المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز استعماله فيهما معاً، لكان ذلك بطريق الحقيقة، إذ المفروض: أنّه موضوع لكلّ من المعنيين، و أنّ الاستعمال في كلّ منهما[1] بطريق الحقيقة. و إذا كان بطريق الحقيقة، يلزم كونه مريداً لأحدهما خاصّة، غير مريد له خاصّة، وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ له حينئذٍ ثلاثة معان: هذا وحده، وهذا وحده، وهما معاً، وقد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحده، ولهذا وحده، ولهما معاً. وكونه مريداً لهما معاً معناه: أن لا يريد هذا وحده، وهذا وحده. فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليّة، الاكتفاءُ بكلّ واحد منهما، وكونهما مرادين على الانفراد؛ و من إرادة المجموع معاً عدمُ الاكتفاء بأحدهما، وكونهما مرادين على الاجتماع. وهو ما ذكرنا من اللازم.

والجواب: أنّه مناقشة لفظيّة؛ إذ المراد نفس المدلولين معاً، لا بقاؤه لكلّ واحد منفرداً. و غاية ما يمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ مفهومي المشترك هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملاً في مفهوميه، فيرجع البحث إلى تسمية ذلك استعمالاً له[2] في مفهوميه، لا إلى إبطال أصل الاستعمال. و ذلك قليل الجدوىٰ.

و احتجّ من خصّ المنع بالمفرد: بأنّ التثنية والجمع متعدّدان في التقدير، فجاز تعدّد مدلوليهما، بخلاف المفرد.

---

١ ـ في كل واحد منهما ـ ب

٢ ـ استعمالاً في ـ ب

و أُجيب عنه: بأنّ التثنية والجمع إنّما يفيدان تعدّدالمعنى المستفاد من المفرد. فان أفاد المفرد التعدّد، أفاداه، و إلاّ، فلا.

وفيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجّة ما اخترناه.

والحقّ أن يقال: إنّ هذاالدليل إنّما يقتضى نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة إلى المفرد حقيقة، و أمّا نفي صحّته مجازاً حيث توجد العلاقة[1] المجوّزة له،فلا.

واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي: بأنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات.

وجوابه: أنّ النفي إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات؛ فاذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد في النفي؟

حجّة مجوّزيه حقيقة: أنّ ما وضع له اللّفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، ولا بشرط كونه مع غيره، على ما هو شأن الماهيّة لابشرط شيء، وهو متحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منهما.

والجواب: أنّ الوحدة تتبادر من المفرد عند إطلاقه، و ذلك آية الحقيقة. وحينئذٍ، فالمعنى الموضوع له فيه ليس هوالماهيّة لابشرط شيء، بل هي بشرط شيء. و أمّا فيما عداه فالمدّعى حقّ، كما أسفلناه.

و حجّة من زعم أنّه ظاهر في الجميع عندالتجرّد عن القرائن، قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوابُّ وكَثيرٌ مِنَ النّاسِ»[2]. فانّ السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله: «إِنَّ اللهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»[3]. فانّ الصلاة من الله: المغفرة، ٨

---

١ ـ يوجد العلاقة ـ ب

٢ ـ سورة الحج، ١٨

٣ ـ سورة الاحزاب، ٥٦.

ومن الملائكة: الاستغفار. وهما مختلفان.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنّ معنى السجود فى الكلّ واحد، وهو: غاية الخضوع. وكذا[١] فى الصلاة وهوالاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً.

و ثانيها: أن الآية الأُولىٰ بتقدير فعل[٢]، كأنه قيل: «و يسجد له كثير من الناس»، والثانية بتقدير خبر، كأنّه قيل: إنّ الله يصلّى. و إنّما جاز هٰذا التقدير، لأنّ قوله: «يَسجُدُ له مَن فى السَّمٰواتِ»، وقوله: « وملائكته يُصَلّونَ» مقارن له، وهو مثل المحذوف، فكان دالاً عليه، مثل قوله[٣]:

نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض والرأى مختلف

أي نحن بما عندنا راضون.و على هذا، فيكون قد كرّر اللّفظ، مراداً به في كلّ مرّة معنى؛ لأنّ المقدر في حكم المذكور. و ذلك جائز بالا تّفاق.

و ثالثها: أنه و إن ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه حقيقة، بل نقول: هومجاز، لما قدّمناه من الدليل. و إن كان المجازعلى خلاف الأصل. ولوسلّم كونه حقيقة، فالقرينة على إرادة الجميع فيه ظاهرة؛ فأين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة، كما هوالمدّعىٰ؟

أصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، كاختلافهم فى استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم، و جوّزه آخرون. ثمّ اختلف[٤] المجوّزون فأكثرهم على أنّه مجاز. و ربّما قيل بكونه حقيقة و مجازاً بالاعتبارين.

حجّة المانعين[٥]: انه لو جاز استعمال اللّفظ في المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين. أمّا الملازمة، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة

---

١ ـ وكذلك ـ ج ٢ ـ بتقدير الخبر ـ ب ٣ ـ نحوقوله ـ الف

٤ ـ ثم اختلفوا المجوزون ـ ب ٥ ـ حجة النافين ـ ج

الحقيقة؛ و لهذا قال أهل البيان: إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزوم معاند الشئ معاند لذلك الشئ .و إلاّ لزم صدق الملزوم بدون اللازم، وهو محال. و جعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية. و حينئذٍ، فاذا استعمل المتكلّم اللّفظ فيهما، كان مريداً لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرادة المعنى الحقيقيّ غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازيّ، وهو ما ذكر من اللاّزم. وأمّا بطلانه فواضح.

و حجّة المجوّزين: أنّه ليس بين إرادة الحقيقة و إرادة المجاز معاً منافاة. و إذا لم يكن ثـمّ منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازاً: بأنّ استعماله فيهما[1] استعمال في غير ما وضع له أوّلاً؛ إذ لم يكن المعنى المجازيّ داخلاً في الموضوع له وهوالآن داخل. فكان مجازاً.

واحتجّ القائل بكونه حقيقةً و مجازاً: بأنّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنّه حقيقة في أحدهما ،مجاز في الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه.

وجواب المانعين عن حجّة الجواز،ظاهرٌ بعد ما قرّروه في وجه التنافي.

و أمّا الحجّتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الأُولى. و تزيد الحجّة على مجازيّته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللّفظ في المعنيين، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم، و متعلّقاً للاثبات والنفي، كما مرّ آنفاً في المشترك . وما ذكر في الحجّة يدلّ على أنّ اللّفظ مستعمل[2] في معنى مجازيّ شامل للمعنى الحقيقيّ والمجازيّ الأوّل، فهو معنى ثالث لهما. وهذا ممّا لا نزاع[3] فيه؛ فانّ النّافي للصحّة يجوّز إرادة المعنى المجازيّ الشامل ويسمّى ذلك بـ «عموم المجاز»، مثل أن تريد بـ«وضع القدم» فى قولك : «لا أضع قدمى فى دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافياً وهوالحقيقة[4]، و ناعلاً و

١- استعماله لهما - ج
٢- يستعمل - ب
٣- وهذا لانزاع - ب
٤- وهي الحقيقة - ب

راكباً، وهما مجازان.

والتحقيق عندي في هذاالمقام: أنّهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقيّ الذي يستعمل فيه اللّفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللّفظ المفرد، كما علم في المشترك ، كان القول بالمنع متوجّهاً، لانّ إرادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة، و لزوم القرينة المانعة؛ و إن أرادوا به: المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه منفرداً، كما قرّر في جواب حجّة المانع في المشترك ، اتّجه القولُ بالجواز، لأنّ المعنى الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيّاً للّفظ؛ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده. و حيث[1] كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هٰذاالمعنى، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً. و لعلّ المانع فى الموضعين بناؤه على الاعتبار[2] الآخر، و كلامه حينئذٍ متّجه، لكن قد عرفت أنّ النّزاع يعود معه لفظيّاً. ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و مجازاً حينئذٍ، فإنّ المعنيّ الحقيقىّ لم يُرَد بكماله، و إنّما أريد منه البعض، فيكون اللّفظ فيه مجازاً أيضاً.

---

١ - هيهنا - ب

٢ - اعتبار - ب

المطلب الثاني

في

الاوامر والنواهي

وفيه بحثان:

البحث الأوّل
في
الأوامر

اصل

صيغة «إفعل» وما في معناها[1] حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللّغة على الأقوىٰ وفاقاً لجمهور الاصوليّين. وقال قوم: إنّها حقيقة في الندب فقط. وقيل: في الطلب، وهو: القدرالمشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى[2] رضى الله عنه : إنّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظيّاً في اللّغة، و أمّا في العرف الشرعىّ فهي حقيقة في الوجوب فقط. وتوقّف في ذلك قوم فلم يدروا، أللوجوب هى أم للندب. وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والندب، والاباحة. وقيل: هى للقدرالمشترك[3] بين هذه الثلاثة وهو الإذن. و زعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد وقيل فيها أشياء أُخر، لكنّها شديدة الشذوذ، بيّنة الوهن، فلا جدوىٰ في التعرّض[4] لنقلها.

لنا وجوه: الأوّل - أنّا نقطع بأنّ[5] السيّد إذا قال لعبده: «إفعل كذا» فلم يفعل[6]، عُدَّ عاصياً و ذمّه العقلاء معلّلين حسنَ ذمّه بمجرّد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب.

---

١ - معناه ـ ب

٢ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص ٥٢.

٣ - مشترك ـ ب

٤ ـ للتعرض ـ ب

٥ ـ نقطع ان السيد ـ الف

٦ ـ فلا يفعل ـ ب

لا يقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعلّه إنما يفهم منها، لا من مجرّد[1] الأمر.

لأنّا نقول: المفروض فيما ذكرناه[2] انتفاء القرائن، فليقدّر كذلك، لوكانت في الواقع موجودة. فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ حينئذٍ عرفاً. و بضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك يتمّ المطلوب.

الثاني– قوله تعالى مخاطباً لابليس: «ما مَنَعَكَ ألاّ تَسجُدَ إذ أمَرتُك»[3]. والمراد بالأمر: «اسْجُدُوا» في قوله تعالى: «و إذ قُلنا لِلمَلائكَةِ: اسْجُدُوا لآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إلاّ إبليس»[4]؛ فانّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته[5]؛ لعلمه سبحانه بالمانع، و إنّما هو في معرض الانكار و الاعتراض، ولولا أنّ صيغة «اسْجُدُوا» للوجوب لما كان متوجّهاً.

الثالث– قوله تعالى: «فليَحذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عَن أمْرِهِ أن تُصيبَهُم فِتنَةٌ أو يُصيبَهُم عَذابٌ أليمٌ»[6]، حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر، والتهديد دليل الوجوب.

فان قيل: الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحذر، ولا دلالة فى ذلك على وجوبه إلاّ بتقدير كون الأمر للوجوب، وهو عين المتنازع فيه.

قلنا: هذاالأمر للايجاب والالزام قطعاً؛ إذ لامعنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته.ومع التنزّل، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر حينئذٍ. ولا ريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛ إذ لولم يوجد المقتضي، لكان الحذرُ عنه سفهاً و عبثاً. و ذلك محال على الله سبحانه. و إذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أنّ الامر للوجوب، لأنّ[7] المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لا المندوب.

---

١ - بمجرد - الف

٢ - ذكرنا - الف

٣ - سورة الاعراف، ١٢.

٤ - سورة البقرة، ٣٤.

٥ - حقيقة - ب

٦ - سورة النور، ٦٣.

٧ - لانه - ب

فان قيل: هذاالاستدلال مبنيّ على أنّ المراد بمخالفة الأمر ترك المأمور به، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أوالندب، فيحمل على غيره.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والا تيان بالمأمور به. و أمّا المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غير متبادر عند إطلاق اللّفظ؛ فلا يصار إليه إلاّ بدليل. و كأنّها في الآية اعتبرت متضمّنة معنى الإعراض، فعدّيت بـ «عن».

فان قيل: قوله في الآية: «عن أمره»، مطلق فلا يعمّ[١]، والمدّعى إفادته الوجوب في جميع الأوامر بطريق العموم[٢].

قلنا: إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم، مثل «ضرب زيد» و «أكل عمرو». و آية ذلك جواز الاستثناء منه، فانّه[٣] يصحّ أن يقال في الآية: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلاّ الأمر الفلانيّ. على أنّ الاطلاق كاف في المطلوب؛ إذ لوكان حقيقة في غيرالوجوب أيضاً، لم يحسن الذمّ والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر.

الرابع: قوله تعالى: «و إذا قيل لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ»[٤]،فانّه سبحانه ذمّهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ.

وقد اعترض أوّلاً بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرسل في التبليغ، بدليل قوله تعالى: «وَيْلٌ يَومَئذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ»[٥].

و ثانياً: بأنّ الصيغة تفيد[٦] الوجوب عند انضمام القرينة إليها إجماعاً، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب.

و أُجيب عن الأوّل: بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب

---

١ ـ فلا تعم ـ الف

٢ ـ بطريق العموم ـ ليس في ـ الف

٣ ـ و انه ـ ب

٤ ـ سورة المرسلات، ٤٨.

٥ ـ سورة المرسلات، ٤٩.

٦ ـ تفيد ـ ب

أمرهم به، أو غيرهم. فان كان الاول، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع، والويل بواسطة التكذيب، فانّ الكفّار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول، و إن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً لذمّ قوم بتركهم ما أُمروا به.

وعن الثاني: بانّه تعالى رتّب الذمّ على مجرّد مخالفة الأمر، فدلّ على أنّ الاعتبار به، لا بالقرينة.

إحتجّ[1] القائلون بأنّه[2] للندب بوجهين:

أحدهما: قوله صلّى الله عليه وآله: «إذا أمرتُكم بشيء فأتوا مِنهُ مااستطعتم»[3]. وجه الدلالة: أنّه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيّتنا، وهو معنى الندب.

واجيب[4] بالمنع من ردّه إلى مشيّتنا، و إنّما ردّه إلى استطاعتنا، و هو معنى الوجوب.

و ثانيهما[5]: أنّ أهل اللّغة قالوا: لافارق بين السؤال و الأمر إلاّ بالرتبة؛ فانّ رتبة[6] الآمر أعلىٰ من رتبة السائل؛ والسؤال إنّما يدلّ على الندب؛ فكذلك الأمر، إذ لو دلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهو خلاف ما نقلوه.

و أجيب: أنّ القائل بكون الأمر للايجاب، يقول: إنّ[7] السؤال يدلّ عليه أيضاً؛ لأنّ صيغة «إفعل» عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك، وقد استعملها السائل فيه. لكنّه لا يلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع، و لذلك لا يلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.

والتحقيق: أنّ[8] النقل المذكور عن أهل اللّغة غير ثابت، بل صرّح بعضهم

١- واحتج ـ ب

٢- بان للندب ـ ب

٣- مجمع البيان، ج٣ ـ ٤، ص٢٥٠.

٤- اجيب ـ الف

٥- وثانيهما ـ ب

٦- مرتبه ـ ج

٧- بان السؤال ـ الف

٨- التحقيق عندى ان ـ ب

بعدم صحّته.

حجّة القائلين بأنّه للقدر المشترك: أنّ الصيغة استعملت تارة في الوجوب، كقوله تعالى: «أقيموا الصَّلاةَ»[١]، و أُخرى في الندب، كقوله: «فكاتِبُوهُم»[٢]، فان كانت موضوعة لكلّ منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط لزم المجاز؛ فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، دفعاً[٣] للاشتراك والمجاز.

والجواب: أنّ المجاز، و إن كان مخالفاً للأصل، لكن[٤] يجب المصيرُ إليه إذا دلّ الدليل عليه. وقد بيّنا بالأدلّة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه؛ فلابدّ من كونه مجازاً فيما عداه، و إلاّ لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز، إذا تعارضا. على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضاً؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصيّة، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له. فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك، سواء جُعِل حقيقةً ومجازاً، او للقدر المشترك. و مع ذلك فالتجوّزُ اللاّزم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلُّ منه بتقدير القدر المشترك؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما.

و ربّما تُوُهِّم تساويهما، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجازٌ، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني، فيتساويان.

وليس كما تُوُهِّم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك، إن وقع، فعلى غاية الندرة والشذوذ، فأين[٥] هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين و انتشاره. وإذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ، كان بالترجيح - لولم يقم عليه الدليل - أحقّ.

احتجّ السيّد المرتضى[٦] - رضى الله عنه - على أنّها مشتركة لغة بأنّه لا شبهة

---

١ - سورة البقرة، ٤٣.
٢ - سورة النور، ٣٣.
٣ - رفعاً - الف
٤ - ولكن - الف
٥ - واين - ب
٦ - الذريعة إلى اصول الشريعة، ج١، ص52

في استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معاً في اللغة، والتعارف[١]، والقرآن، والسنّة، و ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، و إنّما يُعدَلُ عنها بدليل.

قال: «وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أوالأشياء إلاّ كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتجّ على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعيّ: بحمل الصحابة كلّ أمر ورد في القرآن أوالسنّة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضاً فى مسائل مختلفة، و متى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله سبحانه او من رسوله[٢] صلّى الله عليه وآله، لم يقل صاحبه هذا أمر، والأمر يقتضي الندب، أوالوقف بين الوجوب والنّدب، بل اكتفوا في اللّزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً: أنّ ذلك من شأن التابعين لهم، و تابعي التابعين. فطال ما اختلفوا و تناظروا،فلم يخرجوا عن القانون الّذي ذكرناه. وهذا يدلّ على قيام الحجّة عليهم بذلك حتّى جرت عادتهم، وخرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللّغة في هذاالباب.

قال ـ رحمه الله ـ : «و أمّا أصحابنا، معشر الاماميّة، فلا يختلفون فى هذاالحكم الذي ذكرناه، و إن اختلفوا في أحكام هٰذه الألفاظ في موضوع اللّغة، ولم يحملوا قطّ ظواهر هٰذه الألفاظ إلاّ على ما بيّناه، ولم يتوقّفوا على الأدلّة. وقد بيّنا في مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجّة».

والجواب عن احتجاجه الأوّل: أنّا قد بيّنا[٣] أنّ الوجوب هوالمتبادر من إطلاق الأمر عُرفاً. ثمّ إنّ مجرّد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً، بل يكون مجازاً؛ لوجود أماراته، وكونه خيراً من الاشتراك . وقوله: «إنّ استعمال اللّفظة الواحدة في الشيئين اوالأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظة إلى الشيئين أو الاشياء في

---

١ ـ المتعارف ـ ب
٢ ـ او رسوله ـ ب
٣ ـ انابينا ـ الف

الاستعمال، أمّا مع التفاوت[١] بالتبادر و عدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز، فلا. وقد بيّنا ثبوت التفاوت.

و أمّا احتجاجه على أنّه في العرف الشرعيّ للوجوب، فيحقّق ما ادّعيناه، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغة، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللّفظ عن موضوعه اللّغويّ، وهو مخالف للأصل. هذا، ولا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه[٢] في أوّل الحجّة، [من] استعمال[٣] الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسّنّة، مناف لما ذكره[٤] من حمل الصحابة كلّ امر ورد في القرآن أوالسّنة على الوجوب، فتأمّل!.

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف: بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني، لثبت بدليل. واللاّزم منتف؛ لأنّ الدليل إمّا العقل، ولا مدخل له، و إمّا النقل، وهو إمّا الآحاد، ولا يفيد العلم، أوالتواتر، والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممّن يبحث و يجتهد في الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه.

والجواب: منع الحصر؛ فانّ هٰهنا قسماً آخر، وهو ثبوته بالأدلّة الّتي قدّمناها، ومرجعها الى تتبّع مظانّ استعمال اللفظ والأمارات الدالّة على المقصود به عندالاطلاق.

حجّة من قال بالاشتراك بين ثلاثة أشياء[٥]: استعماله فيها، على حذو ما سبق في احتجاج السيد «ره» على الاشتراك بين الشيئين. والجواب، الجواب.

و حجّة[٦] القائل بأنّه للقدرالمشترك بين الثلاثة وهو الإذن، كحجّة من قال بأنّه[٧] لمطلق الطلب: وهوالقدر[٨] المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها.

---

١ - اما التفاوت - ب

٢ - ان ادعاه - الف - ب

٣ - استعمال - الف - ب

٤ - لما ذكرنا - ب

٥ - الاشياء - ب

٦ - حجة - الف

٧ - انه - الف - ب

٨ - قدر - ب

واحتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم في احتجاج من قال بالاشتراك . وجوابه مثل جوابه.

فائدة

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمة عليهم السّلام: أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شايعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللّفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجيّ؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم[١] عليهم السلام.

أصل

الحقّ[٢] أنّ صيغة الأمر بمجرّدها، لا إشعارَ فيها بوحدة ولا تكرار، و إنّما تدلّ[٣] على طلب الماهيّة. وخالف في ذلك قوم فقالوا[٤]: بافادتها التكرار، و نزّلوها منزلةَ أن يقال: «إفعل أبداً»، و آخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها، و توقّف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيّهما هي.

لنا: أنّ المتبادر من الأمر طلبُ إيجاد حقيقة الفعل، والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقته، كالزمان والمكان ونحوهما. فكما[٥] أنّ قول القائل: «إضرب» غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب، كذلك غير متناول للعدد فى[٦] كثرة ولا قلّة. نعم لمّا كان أقلّ ما يمتثل به الأمر هو المرّة، لم يكن[٧] بدّ من كونها مرادة، و يحصل بها الامتثال، لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالأمر بها.

و بتقرير آخر: وهو أنّا نقطع بأنّ المرّة والتكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل والكثير؛ لأنّك تقول: اضرب ضرباً قليلاً، أو كثيراً، أو

---

١ - عنهم - ب - ج
٢ - الحق عندنا ان - ب
٣ - يدل - ب
٤ - وقالوا - الف
٥ - وكما - ب
٦ - من كثرة - ج
٧ - لم يكن لابد - ب

مكرّراً، أو غير مكرّر، فتُقيّدُه بالصفات[١] المختلفة. ومن المعلوم أنّ الموصوف بالصّفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصيّة شيء منها. ثمّ إنّه لا خفاء في أنّه ليس المفهوم من الأمر إلاّ طلب إيجاد الفعل أعني المعنى المصدريّ؛ فيكون معنى «إضرب» مثلاً طلب ضرب مّا، فلا يدلّ[٢] على صفة الضرب، من تكرار أو مرّة أو نحو ذلك.

وما يقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفادة الأمر الوحدة أوالتكرار بالمادّة، فلم لا يدلّ عليهما بالصيغة؟.

فجوابه: أنّا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب إيجاد الفعل. و أين هذا عن الدلالة على الوحدة اوالتكرار؟.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

أحدها: أنّه لولم تكن للتكرار، لما تكرّر الصوم والصلاة. وقد تكرّرا قطعاً.

والثاني: أنّ النّهي يقتضي التكرار، فكذلك الأمر، قياساً عليه، بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب.

والثالث: أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، والنهي يمنع عن المنهيّ عنه دائماً؛ فيلزم التكرار في المأمور به.

والجواب عن الأوّل: المنع من الملازمة؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر. سلّمنا، لكنه معارض بالحجّ؛ فانّه قد أُمر به، ولا تكرار.

وعن الثاني من وجهين: أحدهما- أنّه قياس في اللّغة، وهو باطل، و إن قلنا بجوازه في الأحكام. وثانيهما- بيان الفارق، فانّ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو إنّما يكون بانتفائها في جميع الأوقات، والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرّة،و أيضاً التكرار في الأمر مانع من[٣] فعل غير المأمور به. بخلافه في النهي، إذ التروك تجتمع و تجامع[٤] كلّ فعل.

١- بصفاته - الف - ب

٢- فلا تدل - الف

٣- مانع عن فعل - ب

٤- وتقارن - الف

و عن الثالث: بعد تسليم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، أو تخصيصه بالضدّ العامّ و إرادة الترك منه، مَنعُ كون النهي الذي في ضمن الأمر مانعاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الأمر الذى هو فى ضمنه؛ فان كان ذلك دائماً فدائماً، و إن كان في وقت، ففي وقت. مثلاً الأمر بالحركة دائماً يقتضي المنع من[1] السكون دائماً، والأمر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها، لا دائماً.

واحتجّ من قالَ بالمرّة بأنّه إذا قال السيّد لعبده: أُدْخُل الدّار، فدخلها مرّة عُدَّ ممتثلاً عرفاً، ولو كان للتكرار لما عُدَّ

والجواب: أنّه إنّما صار ممتثلاً، لأنّ المأمور به ـ و هوالحقيقة ـ حصل بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة بخصوصها، إذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها.[2] ولا ريب في شهادة العرف بأنّه لو أتىٰ بالفعل مرّة ثانية و ثالثة لعُدَّ ممتثلاً و آتياً بالمأمور به. وما ذاك إلاّ لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار، وهو طلب إيجاد الحقيقة، و ذلك يحصل بأيّهما وقع.

واحتجّ المتوقّفون: بمثل ما مرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، والعقل لا مدخل له، والآحاد لا تفيد، والتواتر يمنع الخلاف.

والجواب: على سَنَن ما سبق بمنع حصرالدّليل فيما ذكر؛ فانّ سبق المعنى إلى الفهم من اللّفظ أمارة وضعه له، وعدمهُ دليلٌ على عدمه. وقد بيّنا أنّه لا يتبادر من الأمر إلاّ طلبُ إيجاد الفعل، و ذلك كاف في إثبات مثله.

أصل

ذهب الشيخ ـ رحمه‌الله ـ و جماعة إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور والتعجيل؛ فلو أخرّ المكلّف عصىٰ، وقال السيّد ـ رضي‌الله[3] ـ هو مشترك بين

---

١ ـ عن السكون ـ ب
٢ ـ بعده ـ الف
٣ ـ رحمه‌الله ـ ب

الفور والتراخي[١]؛ فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ[٢] على ذلك .

و ذهب جماعة، منهم المحقّق أبوالقاسم ابن سعيد،[٣] والعلاّمة[٤] ـ رحمهما الله تعالى إلى أنّه لا يدلّ على الفور، ولا على التراخى، بل على مطلق الفعل، و أيّهما حصل كان مُجزياً. وهذا هوالأقوى.

لنا: نظير ما تقدّم في التكرار، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل،والفور والتراخي خارجان عنها،[٥] و أنّ الفور والتراخي من صفات الفعل، فلا دلالة له عليهما.

حجّة القول بالفور أمورستّة:

الأوّل ـ أنّ السيّد إذا قال لعبده:[٦] اسقني؛ فأخّر العبد السّقي من غير عذر،عُدّ عاصياً، و ذلك معلوم من العرف. ولولا إفادته الفور، لم يُعدّ عاصياً.[٧]

وأجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينة؛ لأنّ العادة قاضية بأنّ طلب السّقي إنّما يكون عندالحاجة إليه عاجلاً، و محلّ النزاع ما تكون[٨] الصيغة فيه مجرّدة.

الثاني[٩] أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه الله، على ترك[١٠] السجود لآدم عليه السلام، بقوله سبحانه:[١١] «مٰا مَنَعَكَ ألاّ تَسجُدَ إذْ أمَرْتُكَ»[١٢] ولو لم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، ولكان له أن يقول: إنّك لم تأمرني بالبدار، وسوف أسجد.

والجواب: أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقيّداً بوقت معيّن. ولم يأت بالفعل فيه. والدليل على التقييد قوله تعالى: «فَإذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَختُ فيه مِن رُوحي فَقَعُوا لَهُ سٰاجدينَ».[١٣]

---

١ ـ الذريعه الى اصول الشريعة، ص١٣٢.
٢ ـ يدل ـ ب
٣ ـ معارج الاصول، ص ٦٥.
٤ ـ مبادي الوصول الى علم الاصول، ص٩٦.
٥ ـ عنها ـ الف
٦ ـ فلولا ـ الف
٧ ـ في العصاة ـ ج
٨ ـ يكون ـ ب
٩ ـ والثاني ـ ب
١٠ ـ تركه ـ الف
١١ ـ تعالى ـ ب
١٢ ـ سورة الاعراف، ١٢.
١٣ ـ سورة الحجر، ٢٩

الثالث[١] أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، واللاّزم منتف. أمّا الملازمة، فلأنّه لولاه لكان إلى آخر أزمنة الامكان اتفاقاً، ولا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، والجهل به يستلزم التكليف[٢] بالمحال[٣]؛ إذ يجب على المكلّف حينئذٍ أن لا يؤخرّ الفعل عن وقته، مع أنه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلّف بالمنع عن التأخير عنه. و أمّا انتفاء اللاّزم فلأنّه ليس في الأمر إشعارٌ بتعيين الوقت، ولا عليه دليل من خارج.

والجواب: من وجهين: أحدهما -النقض بما لو صرّح بجواز التأخير؛ إذ لا نزاع فى إمكانه. و ثانيهما -أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّناً،إذ يجب حينئذٍ تعريف الوقت الذي يؤخرّ إليه. و أمّا إذا كان ذلك[٤] جائزاً فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة، فلا يلزم التكليف بالمحال.

الرابع قوله تعالى: «وَ سارِعُوا اِلىٰ مَغْفِرَة مِنْ رَبِّكُمْ[٥]»، فانّ المراد بالمغفرة سببها، وهو فعل المأمور به، لا حقيقتها، لأنّها فعل الله سبحانه، فيستحيل مسارعة العبد إليها، و حينئذ فتجب المسارعة إلى فعل المأمور به. و قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الخَيراتِ[٦]»؛ فانّ فعل المأمور به من الخيرات؛ فيجب الاستباق إليه. و إنّما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور.

واجيب: بأنّ ذلك محمول على أفضليّة المسارعة والاستباق، لا على وجوبهما، و إلاّ لوجب الفور، فلا يتحقّق المسارعة والاستباق؛ لأنهما إنّما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق، ألا ترىٰ[٧] أنّه لا يقال،لمن قيل له «صُم غداً»، فصام:«إنّه سارع إليه واسْتبق».والحاصل: أنّ العرف قاض بأنّ الا تيان بالمأمور به في الوقت الّذي لا يجوز تأخيره عنه لايسمّىٰ مسارعة واستباقاً[٨]؛ فلابدّ من حمل الأمر في الآيتين

١- والثالث ـ ب
٢- تكليف ـ ب
٣- المحال ـ الف
٤- ذلك ـ ليس في ـ الف ـ ب
٥- سورة آل عمران، ١٣٣.
٦- سورة المائدة، ٤٨.
٧- ألا يرى ـ ب
٨- ولا استباقا ـ ب

على الندب، و إلاّ لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لما تقتضيه[١] المادّة. و ذلك ليس بجائز فتامّل!.

الخامس- أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زيد قائم، وعمرو عالم[٢]»، وكلّ منشیء كالقائل: «هي طالق، و أنت حرٌّ»، إنّما يقصد الزمان الحاضر.فكذلك الأمر، إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

وجوابه: أمّا أوّلاً فبأنّه قياس في اللّغة، لأنّك قِست الأمر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء، و بطلانه بخصوصه ظاهر. و أمّا ثانياً فبالفرق بينهما بأنّ الأمر لا يمكن توجّهه إلى الحال، إذالحاصل لا يطلب، بل الاستقبال[٣]، إمّا مطلقاً، و إمّا الاقرب إلى الحال الذي هوعبارة عن الفور، و كلاهما محتمل؛ فلا يصار إلى الحمل على الثاني إلاّ لدليل[٤].

السادس- أنّ النهي يفيد الفور، فيفيده الأمر؛ لأنّه طلب مثله. و أيضاً الأمر بالشیء نهي عن أضداده[٥]، وهو يقتضى الفور بنحو مامرّ في التكرار آنفاً[٦].

وجوابه: يعلم من الجواب السابق؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتجّ السيّد[٧] رحمه الله-بأنّ الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللّغة و يراد به الفور، و قد يرد و يراد به التراخي. وظاهر استعمال اللّفظة في شيئين يقتضي أنها حقيقة فيهما و مشتركة بينهما. و أيضاً فانّه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور- مع فقدالعادات والأمارات -: هل أريد منه التعجيل أوالتأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلاّ مع الاحتمال في اللفظ.

والجواب: أنّ الّذي يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلاّ طلب الفعل. و أمّا الفور والتراخي فانّهما يفهمان من لفظه بالقرينة،و يكفي في حسن الاستفهام كونه

---

١ - يقتضيه - الف - ب

٢ - وعمر وقاعد - الف

٣ - إلى الاستقبال - ب

٤ - بدليل - ب

٥ - عن ضده - ج - ب

٦ - انفا - ب

٧- الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٣١.

موضوعاً للمعنى الأعمّ، إذ قد يستفهم عن أفرادالمتواطي لشيوع التجوّز به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. ولهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الأمرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من[1] دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ. ولو كان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ و ارتكاب للتجوّز، ومن المعلوم خلافه.

فائدة

إذا قلنا: بأنّ الأمر للفور، ولم يأت المكلّف بالمأمور به في أوّل أوقات الامكان؛ فهل يجب عليه الا تيان به في الثاني ام لا؟ ذهب إلى كلٍّ فريقٌ.

احتجّوا للأوّل: بأنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلاً على الاطلاق، و ذلك يوجب استمرار الأمر. و للثانى: بأنّ قوله: إفعل يجري مجرى قوله: إفعل في الآن الثاني من الأمر، ولو صرّح بذلك، لما وجب الا تيان به فيما بعدُ. هكذا نقل المحقّق والعلاّمة الاحتجاج، ولم يُرجّحا شيئاً.

و بنى العلاّمة الخلاف على أنّ قول القائل: افعل، هل معناه: إفعل في الوقت الثاني، فان عصيت ففي الثالث؟، وهكذا. أو معناه: إفعل فى الزمن[2] الثانى، من غير بيان حال الزمن[3] الثالث وما بعده؟. فان قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، و إن قلنا بالثاني لم يقتضيه، فالمسألة لغويّة. وقد سبقه إلى مثل هذاالكلام بعض العامّة.

وهو و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه قليل الجدوىٰ، إذالاشكال إنّما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهماالحكم، لا فيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

والتحقيق في ذلك: أنّ الأدلّة الّتي استدلّوابهاعلى أنّ الأمر للفور ليس مفادُها،

---

١ ـ من ليس ـ في ـ الف ـ ج

٢ ـ الزمان ـ ب

٣ ـ الزمان ـ ب

على تقدير تسليمها، متحداً. بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغة بنفسها تقتضيه، وهو أكثرها. ومنها مالا يدلّ على ذلك، و إنّما يدلّ على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، وهوالآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله على الأُولىٰ، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي أوّل أوقات الامكان مفرّ، لأنّ إرادة الوقت الاوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر،فكان بمنزلة أن يقول: «أوجبت عليك الأمر الفلانّي في أوّل أوقات الامكان» ويصير من قبيل الموقت. ولا ريب في فواته بفوات وقته.

ومن اعتمد على الأخيرة، فله أن يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني؛ لأنّ الأمر اقتضى[1] باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أيّ وقت كان، و إيجاب المسارعة والاستباق لم يصيّره موقّتاً و إنّما اقتضى وجوب المبادرة، فحيث يعصي المكلّف بمخالفته، يبقىٰ مفادالأمر الأوّل بحاله. هذا.

والذي يظهر من مساق كلامهم:إرادة المعنى الأوّل؛ فينبغي حينئذٍ القول بسقوط الوجوب.

أصل

الأكثرون على أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب مالا يتمّ إلاّ به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما مع كونه مقدوراً، وفصّل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره، فقال: بعدم وجوبه.واشتهرت حكاية هذاالقول عن المرتضىٰ[1]، رضى الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية. ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي، حيث حكىٰ فيهما عن بعض العامّة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ إلاّ به. وقال[2]: «إنّ الصحيح في ذلك التفصيلُ بأنّه إن كان الذي لا يتمّ الشيء إلاّ به سبباً، فالأمر بالمسبّب يجب أن يكون أمراً به. و إن كان غير سبب، و إنّما هو مقدّمة للفعل و شرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد

---

١ - يقتضي - الف

٢ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص٨٣.

الأمر أنّه أمر به».

ثمّ أخذ فى الاحتجاج لما صار إليه، وقال في جملته: «إنّ الأمر ورد في الشريعة على ضربين: احدهما يقتضي إيجاب الفعل دون مقدّماته، كالزكاة والحجّ، فانّه لا يجب علينا أن نكتسب المال، ونُحصّل النصاب، ونتمكّن[1] من الزاد والراحلة. والضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه[2]، وهوالصلاة وماجرى مجراها بالنسبة إلى الوضوء. فاذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً»؟،

وفرّق في ذلك بين السبب وغيره، بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لابدّ من وجودالمسبّب، إلاّ أن يمنع مانع. ومحال أن يكلّفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدّمات الأفعال. فانّه يجوز أن يكلّفنا[3] الصلاة بشرط أن يكون قد تكلّفنا الطهارة، كما في الزكاة والحجّ. وبنى على هذا فى الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعيّة، بأنّ إقامة الحدود واجبة، ولا يتمّ إلاّ به.

وهذا كما تراه، ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الأصل. وما اختاره السيّد فيه محلّ تامّل، وليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ.

فلنعُد إلى البحث في المعنى المعروف، والحجّة لحكم السبب فيه: أنّه ليس محلّ خلاف يعرف، بل ادّعى بعضهم فيه الاجماع، وأنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها. بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسبّبات، لعدم تعلق القدرة بها. أمّابدون الأسباب فلامتناعها، وأمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يمكن تركها. فحيث ما يرد أمر متعلق ظاهراً بمسبّب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب؛ فالواجب حقيقة هو، وإن كان

---

١ - أو نتمكن ـ الف ـ ب

٢ - هو نفسه ـ الف ـ ب

٣ - تكلفنا ـ ب

في الظاهر وسيلة له.

وهذا الكلامُ عندي منظورٌ فيه؛ لأنّ المسبّبات و إن كانت[١] القدرة لا تتعلّق بها ابتداءً،[٢] لكنها تتعلّق بها بتوسّط الأسباب، وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعى في حال الانفراد.

ومن ثمّ حكى بعض الاصوليّين القول بعدم الوجوب فيه أيضاً عن بعض. ولكنّه غير معروف.

وعلى كلّ حال، فالذي أراه: أنّ البحث في السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلق[٣] الأمر بالمسبّب نادر، و أثر الشك في وجوبه هيّن.

و أمّا غير السبب، فالأقرب عندي فيه قول المفصّل،لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث، وهو ظاهر. ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنّه غير واجب، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد. ولو كان الأمر مقتضياً لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه.

احتجّوا: بأنّه لولم يقتض الوجوب في غير السبب أيضاً، للزم امّا تكليف مالا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً. والتالي بقسميه باطل. بيان الملازمة: أنّه مع انتفاء الوجوب ـ كما هو المفروض ـ يجوز تركه. و حينئذٍ فان بقي ذلك الواجب واجباً لزم[٤] تكليف مالا يطاق؛ إذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه[٥] ممتنع. و إن لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. و بيان بطلان كلّ من قسمي اللازم ظاهر. و أيضاً، فانّ العقلاء لا يرتابون في ذمّ تارك المقدّمة مطلقاً. وهو دليل الوجوب.

والجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب: أنّ المقدور كيف يكون

---

١ ـ كان ـ الف

٢ ـ لا يتعلق ـ الف تتعلق بها بتوسط ـ ب.

٣ ـ تعلق ـ ب

٤ ـ للزم ـ ب

٥ ـ بيان ليس في ـ ب

ممتنعاً؟ والبحث إنّما هو في المقدور، و تأثير الايجاب في القدرة غير معقول. والحكم بجواز الترك هنا عقليّ لا شرعيّ؛ لأنّ الخطاب به عبث، فلا يقع من الحكيم. و إطلاق القول فيه يوهم إرادة المعنى الشرعيّ فينكر. وجواز تحقّق الحكم العقلىّ هنا دون الشرعيّ يظهر بالتأمّل[1].

و عن الثاني: منع كون الذمّ على ترك المقدّمة، و إنّما هو على ترك الفعل المأمور به، حيث لا ينفك عن تركها.

اصل

الحقّ أنّ الأمر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ لفظاً ولا معنىً.

و أمّا العامّ؛ فقد يُطلق و يراد به أحدالأضداد الوجوديّة لابعينه، وهو راجع إلى الخاصّ، بل هو عينه في الحقيقة، فلايقتضي النهي عنه أيضاً[2]. وقد يطلق و يراد به الترك .وهذا يدلّ الأمر على النهي عنه بالتضمّن.

وقد كثر الخلاف في هذاالأصل، واضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعاني المذكورة للضدّ[3]؛ فمنهم: من جعل النزاع في الضدّ العامّ بمعناه المشهور ـ أعنى الترك ـ وسكت عن الخاصّ. ومنهم:من أطلق لفظ الضدّ ولم يبيّن المراد منه. ومنهم: من قال: إنّ النزاع[4] إنّما هو فى الضدّ الخاصّ. و أمّا العامّ بمعنى الترك فلاخلاف فيه، اذ لولم يدلّ الأمر بالشيء على النهي عنه، لخرج[5] الواجب عن كونه واجباً.

و عندي في هذا نظر؛ لأنّ النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه، ليرتفع في الضدّ العامّ باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً،بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه أو مستلزمه[6] كما

---

١ - بالتامل لأنه حيث ـ ب

٢ - ايضا ـ ليس في ـ ب

٣ - ضد ـ الف

٤ ـ قال: النزاع ـ ب

٥ - فخرج ـ ب

٦ ـ أو يستلزمه ـ الف

ستسمعه. وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضدّ العامّ، بل هو إليه أقرب.

ثمّ إنّ محصّل الخلاف هنا: أنّه ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه في المعنى. و آخرون إلى أنّه يستلزمه،[١] وهم: بين مُطلِق للاستلزام،[٢] و مُصرِّح بثبوته لفظاً. وفصّل بعضهم، فنفى الدلالة لفظاً و أثبت اللّزوم معنى، مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاصّ.

لنا على عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظاً: أنّه لو دلّ لكانت واحدة من الثلاث، وكلّها منتفية.

أمّا المطابقة، فلأنّ مفاد الأمر لغةً وعرفاً هو الوجوب، على ما سبق تحقيقه. و حقيقة الوجوب ليست إلاّ رجحان الفعل مع المنع من الترك. وليس هذا معنى النهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة.

و أمّا التضمّن، فلأنّ جزءه هو المنع من الترك. ولا ريب في مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبّر عنها بالخاصّ.

و أمّا الالتزام، فلأنّ شرطها اللّزوم العقليّ أو العرفيّ. و نحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر لا يحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ، فضلاً عن النهي عنه.

ولنا على انتفائه معنى: ما سنبيّنه، من ضعف متمسك مُثبتيه،[٣] وعدم قيام دليل صالح سواه عليه.

ولنا على الاقتضاء في العامّ بمعنى الترك: ما علم من أنّ ماهيّة الوجوب مركّبة من أمرين، أحدهما المنع من الترك. فصيغة الأمر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن، و ذلك واضح.

احتجّ[٤] الذاهب إلى أنّه عين النهي عن الضدّ: بأنّه لو لم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أو ضدّه، أو خلافه، واللاّزم بأقسامه باطل.

---

١ - يستلزم - ب
٢ - الاستلزم - ب
٣ - مثبتيه - ب
٤ - واحتج - ب

بيان الملازمة: أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسيّة، أو لا ـ والمراد بالصفات[1] النفسيّة: مالا يفتقر اتّصاف الذّات بها إلى تعقّل أمر زائد، كالانسانيّة للانسان. و تُقابلها[2] المعنويّة المفتقرة إلى تعقّل أمر زائد، كالحدوث والتحيّز له ـ فان تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين و بياضين. و إلاّ، فامّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أو لا. فان تنافيا كذلك، فضدّان، كالسواد والبياض. و إلاّ، فخلافان، كالسواد والحلاوة.

ووجه انتفاء اللاّزم بأقسامه: أنّهما[3] لو كانا ضدّين أو مثلين لم يجتمعا في محلّ واحد، وهما مجتمعان؛ ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة الأمرُ بها[4] والنّهي عن السّكون الذي هو ضدّها. ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السّواد ـ وهو خلاف الحلاوة ـ مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضدّ النهي عن ضدّه، وهوالأمر بضدّه. لكن ذلك محال، إمّا لأنّهما نقيضان، إذ يُعَدُّ[5] «إفعل هذا» و «إفعل ضدّه» أمراً متناقضاً، كما يعدّ[6] «فَعَلَه» و «فَعَلَ ضدّه» خبراً متناقضاً؛ و إمّا لأنّه تكليف بغيرالممكن، و أنّه محال.

والجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشيء طلب لترك ضدّه»، على ما هو حاصل المعنى: أنّه طلب لفعل ضدّ ضدّه، الذي هو نفس[7] الفعل المأمور به[8]، فالنزاع لفظيّ، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضدّه، و تسمية طلبه نهياً عنه[9]. و طريق ثبوته النقلُ لغة، ولم يثبت. ولو ثبت فمحصّله: أنّ الأمر بالشيء،

---

١ - بالصفة ـ الف ـ ب
٢ - يقابلها ـ الف
٣ - انها ـ ب
٤ - كل واحد ـ ب
٥ - تعد ـ ب
٦ - تعد ـ ب
٧ - بنفسه ـ ب
٨ - المامور تركا ـ ب
٩ - عنه ليس في ـ ب

له عبارة أخرىٰ، كالأُحجيّة، نحو: «أنت و ابنُ أختِ خالتك». ومثله لا يليق أن يدوّن في الكتب العلميّة.

و إن كان المراد: أنّه طلبٌ للكف عن ضدّه، منعنا ما زعموا: أنّه لازم للخلافين ـ وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر ـ لأنّ الخلافين: قد يكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه، وهو محال. وقد يكونان ضدّين لأمرٍ واحد، كالنوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجّة القائلين بالاستلزم وجهان:

الأوّل ـ أنّ حرمة النقيض جزء من ماهيّة الوجوب. فاللّفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض بالتضمّن. واعتذر بعضهم ـ عن أخذ المدّعى الاستلزام، و اقتضاء الدليل التضمّن ـ بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. وهو كما ترىٰ.

واجيب: بأنّهم إن أرادوا بالنقيض ـ الذي هو جزء من ماهيّة الوجوب ـ الترك؛ فليس من محلّ النزاع في شيء؛ اذ لا خلاف في أنّ الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك، و إلاّ، خرج الواجب عن كونه واجباً. و إن أرادوا أحد الأضداد الوجوديّة، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك، و أين هو من ذاك؟

و أنت إذا أحطت خُبراً بما حكيناه في بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لا يخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادّعى أنّه عين النهي، لا على أصل الاقتضاء. وما ذكر في الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني.

فالتحقيق: أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقّىٰ بالقبول على الأوّل، مع حمل الاستلزام على التضمّن، و يردّ بما ذكر في هذا الجواب على الثاني.

الوجه الثاني ـ أنّ أمر الايجاب طلب يُذَمُّ تركه اتّفاقاً، ولا ذمّ إلاّ على فعل؛

لأنه المقدور، وما هو هٰهنا إلاّ الكفّ عنه أو فعل ضدّه، وكلاهما ضدّ للفعل. والذمّ بأيّهما كان، يستلزم النهي عنه، إذ لا ذمّ بما لم يُنهَ عنه،لأنّه معناه.

والجواب: المنع من أنّه لا ذمّ إلاّ على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل.سلّمنا، لكنّا[١] نمنع تعلّق الذمّ بفعل الضدّ، بل نقول: هو متعلّق بالكفّ، ولا نزاع لنا في النهي عنه.

واعلم: أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوي؛ فقال: التحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه[٢] لا يقول بأنّه[٣] لازم عقليّ له، بمعنى أنّه لابدّ عندالأمر من تعقّله وتصوّره. بل المراد باللّزوم: العقليّ مقابل الشرعيّ، يعني: أنّ العقل يحكم بذلك اللّزوم، لا الشرع.قال: «والحاصل: أنّه إذا أمر الآمر بفعل، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضدّه، والقاضي بذلك هوالعقل. فالنّهي عن الضدّ لازم له بهذاالمعنى. وهذا النهي ليس خطاباً أصليّاً حتّى يلزم تعقّله، بل إنّما هو[٤] خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدّمة الواجب اللاّزم من الأمر بالواجب؛ إذ لا يلزم أن يتصوّره الآمر[٥]».

هذا كلامه.و أنت إذا تأمّلت كلام القوم رأيت أنّ هذاالتوجيه إنّما يتمشّىٰ في قليل من العبارات التي أطلق فيها الاستلزام. و أمّا الاكثرون فكلامهم صريح في إرادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادة المعنى الذي ذكره تعسّف بحت،بل فرية بيّنة.

واحتجّ المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً، بمثل ما ذكرناه في برهان مااخترناه،وعلى ثبوته معنًى بوجهين.

أحدهما-أنّ فعل الواجب الذى هوالمأمور به لا يتمّ إلاّ بترك ضدّه، وما لايتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، و حينئذٍ فيجب ترك فعل الضدّ الخاص. وهو معنى

---

١ ـ لكن ـ ب
٢ ـ النهي عنه عن ضده ـ ب
٣ ـ انه ـ ب
٤ ـ بل هو ـ ب
٥ ـ يتصور الأمر له ـ ب

النهي عنه.

وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً، بل يختصّ ذلك بالسبب، وقد تقدّم.

والثاني- أنّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، وهو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضدّ أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

والجواب: إن أردتم بالاستلزام: الاقتضاء والعلّية، منعنا المقدمة الأولىٰ، وإن أردتم به مجرّد عدم الانفكاك في الوجود الخارجيّ على سبيل التجوّز، منعنا الأخيرة.

و تنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّة للّازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم، لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السبب، فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة. وكذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة؛ فانّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلّة، فيختصّ المعلول الآخر الذي هوالمحرّم بالتحريم من دون علّته. و أمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما والاشتراك في العلّة[1] فلا وجه حينئذٍ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم؛ إذ لا ينكرالعقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتّفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

و قُصارىٰ ما يُتخيّل: أنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في أمرين متلازمين.

و يدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين في موضوع واحد. على أنّ ذلك لو أثّر، لثبت قول الكعبيّ بانتفاء المباح، لما هو مقرّر من أنّ ترك الحرام لابدّ و أن يتحقّق في ضمن فعل من الأفعال، ولا ريب في وجوب ذلك الترك، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقّق في ضمنه مُباحاً؛ لأنّه لازم للترك و يمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

---

١ ـ والاشتراك العلة ـ ب

و بشاعة هذاالقول غير خفيّة. ولهم في ردّه وجوه في بعضها تكلّف، حيث ضايقهم القول بوجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً؛ لظنّهم أنّ الترك الواجب لا يتمّ إلاّ في ضمن[١] فعل من الأفعال؛ فيكون واجباً[٢] تخييرياً.

والتحقيق في ردّه: أنّه مع وجود الصارف عن الحرام، لايحتاج الترك إلى[٣] شيء من الأفعال. و إنّما هي من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الاكوان و احتياج الباقي إلى المؤثّر. و إن قلنا بالبقاء والاستغناء، جاز خلوّ المكلّف من كلّ فعل؛ فلا يكون هناك إلاّ الترك.

و أمّا مع انتفاء الصارف و توقّف الامتثال على فعل منها ـ للعلم بأنّه لا يتحقّق الترك ولا يحصل إلاّ مع فعله[٤] ـ فمن يقول بوجوب[٥] مالا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً، يلتزم[٦] بالوجوب في هذاالفرض، ولا ضيرفيه، كما أشار إليه بعضهم. ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره.

إذا[٧] تمهّد هذا فاعلم: أنّه إن كان المرادُ باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المأموربه، أنّه لاينفك عنه، وليس بينهما عليّة ولا مشاركة في علّة، فقد عرفتَ: أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللازم، لا وجه له. و إن كان المرادُ أنّه علّة فيه و مقتض له، فهو ممنوع، لما هو بيّن، من أنّ العلّة في الترك المذكور إنّما هي وجودالصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي إليه، و ذلك مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّة؛ فلا يُتصوّر صدورها ممّن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف، إلاّ على سبيل الإلجاء، والتكليف معه ساقط.

وهكذا القول بتقدير أن يُرادَ بالاستلزام اشتراكُهما فى العلّة، فانّه ممنوع أيضاً؛ لظهور أنّ الصارف الذى هوالعلّة فى الترك ليس علّة لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادة الضدّ من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضدّ؛ فاذا كان واجباً كانا ممّا

---

١ ـ ليس في ـ ب ـ ج
٢ ـ فتكون واجبة ـ الف
٣ ـ علیٰ شيئ ـ ب
٤ ـ مع فعل ـ ب
٥ ـ بوجود ـ ب
٦ ـ التزم ـ ب
٧ ـ واذا ـ الف

لا يتمّ الواجب إلاّ به.

و إذ قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غيرالسبب من مقدّمة الواجب، فلا حكم فيها بواسطة ما هما مقدّمة له، لكنّ الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به، يكون منهيّاً عنه، كما قد عرفت.[١] فاذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة. و ذلك لا ينافي التوصّل به إلى الواجب، فيحصل، و يصحّ الا تيان بالواجب الّذي هو أحدالأضداد[٢] الخاصّة. و يكون النهيُ متعلّقاً بتلك المقدّمة و معلولها،لا بالضدّ المصاحب للمعلول.

وحيث رجع حاصل البحث هيٰهنا[٣] إلى البناء على وجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به وعدمه، فلو رام الخصم التعلّق بما نبّهنا عليه، بعد تقريبه بنوع من التوجيه، كأن يقال: «لولم يكن الضدُّ منهيّاً عنه، لصحّ فعله و إن كان واجباً موسّعاً. لكنّه لا يصحّ في الواجب الموسّع؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقّف على وجودالصارف عن الفعل المأمور به، و هو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع، لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه ممّا لا يتمّ الواجب إلاّ به. فيلزم اجتماع الوجوب[٤] والتحريم فى أمر واحد شخصيّ، ولا ريب فى بطلانه» لدفعناه، بأنّ صحّة البناء على وجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به، تقتضي[٥] تماميّة الوجه الأوّل من الحجّة، فلا يحتاج إلى هذاالوجه الطويل.

على أنّ الذي يقتضيه التدبّر، في وجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً، على[٦] القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات.و إلاّ لكان اللاّزمُ ـ في نحو ما إذا وجب الحجُّ على النائي فقطع المسافةَ أو بعضَها على وجه منهيّ عنه ـ أن لا يحصل الامتثالُ حينئذٍ؛ فيجب عليه إعادة السعي بوجه سائغ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتى بيانه. وهم لا يقولون بوجوب الاعادة

---

١ - كما عرضت ـ ب

٢ - أضداد ـ ب

٣ - هنا ـ ب

٤ - الواجب ـ الف

٥ - يقتضي ـ الف

٦ - به على ـ ب

قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصّل بها إلى الواجب. ولا ريب أنّه بعدالاتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التوصّل؛ فيسقط الوجوب، لا نتفاء غايته.

إذا عرفت ذلك[١]، فنقول: الواجب الموسّع كالصّلاة مثلاً يتوقّف حصوله ـ بحيث يتحقّق به الامتثال ـ على إرادته وكراهة ضدّه؛ فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين، فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب؛ لأنّ كراهته محرّمة، فيجتمع حينئذٍ الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصيّ. وهو باطل، كما سيجيء.

لكن قد عرفت: أنّ الوجوب في مثله إنّما هو للتوصّل إلى مالا يتمّ الواجب[٢] إلاّ به. فاذا فرض أنّ المكلّف عصىٰ و كره ضدّاً واجباً، حصل له التوصّل إلى المطلوب؛ فيسقط ذلك الوجوب؛ لفوات الغرض منه، كما علم من مثال الحجّ.

ومن هنا يتّجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهي[٣] عن الضدّ الخاصّ، و إن قلنا بوجوب مالا يتمّ الواجب إلاّ به؛ إذ كون وجوبه للتوصّل يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه، ولا ريب أنّه، مع وجودالصارف عن[٤] الفعل الواجب وعدم الداعي، لا يمكن التوصّل؛ فلا معنىٰ لوجوب المقدّمة حينئذ. وقد علمت أنّ وجود الصارف وعدم الداعي مستمرّان مع الأضداد الخاصّة.

و أيضاً: فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في[٥] حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، [٦]كما لا يخفىٰ على من أعطاها حقّ النظر. و حينئذٍ فاللازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاصّ في حال عدم إرادة الفعل المتوقّف عليه من حيث كونه مقدّمة له؛ فلا يتمّ الاستناد في الحكم بالاقتضاء إليه. و عليك بامعان النظر في هذه[٧] المباحث؛ فانّي لا أعلم

---

١ ـ هذا ـ ب
٢ ـ الواجب ليس في ـ ب
٣ ـ النهي ـ ب
٤ ـ من ـ ب
٥ ـ هو ـ ج
٦ ـ ضد ـ ب
٧ ـ هذا ـ ب

أحداً حام حولها.

أصل

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أوالأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى أنه لايجب الجميع، ولا يجوز الاخلال بالجميع، و أيّها فَعَلَ كان واجباً بالأصالة. وهو اختيار جمهور المعتزلة.

و قالت الأشاعرة: الواجب واحد لا بعينه، و يتعيّن بفعل المكلّف.

قال العلاّمة[١] ـ رَحِمَهُ الله ـ و نعم[٢] ما قال: «الظاهر أنّه لا خلاف بين القولين في المعنى، لأنّ المراد بوجوب الكلّ على البدل أنه لا يجوز للمكلّف الإخلال بها أجمع، ولا يلزمه[٣] الجمع بينها، وله الخيار في تعيين أيّها شاء. والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عَنَوا به هذا، فلا خلاف[٤] معنويّ بينهم. نعم هاهنا مذهب تَبَرّأ كلٌّ واحدٍ من المعتزلة والأشاعرة منه و نسبه كلٌّ منهم[٥] إلى صاحبه و اتّفقا على فساده، وهو: أنّ الواجب واحد معيّن عندالله تعالى غير معيّن عندنا، إلاّ انّ الله تعالى يعلم أنّ ما يختاره[٦] المكلّف هو ذلك المعيّن[٧] عنده تعالى.

ثمّ إنّه أطال الكلام في البحث[٨] عن هذاالقول. وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمّة في إطالة[٩] القول في توجيهه و ردّه. ولقد أحسن المحقق ـ رحمه الله ـ حيث قال[١٠] بعد نقل الخلاف في هذه المسألة: «وليست المسألة كثيرة الفائدة».

---

١ ـ نهاية الاصول ـ ورقه ٦٦، ص، س٣ (خطى)

٢ ـ نعم ـ ب

٣ ـ لايلزم ـ ب

٤ ـ إذ لاخلاف ـ ج

٥ ـ منها ـ ب

٦ ـ يختار المكلف ـ ب

٧ ـ ذلك المتعين ـ ب

٨ ـ البحث في الكلام ـ ب

٩ ـ في القول ـ الف

١٠ ـ معارج الاصول، ص ٧٢.

أصل

الأمرُ بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً، واقعٌ[١] على الأصحّ. و يعبّر عنه بالواجب الموسّع، كصلاة الظهر مثلاً. و به قال أكثر الاصحاب، كالمرتضى، والشيخ، والمحقق، و العلاّمة، و جمهورالمحقّقين من العامّة.

و أنكر ذلك قوم؛ لظنّهم أنّه[٢] يؤدّي إلى جواز ترك الواجب.ثمّ إنّهم افترقوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها: أنّ الوجوب، فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك، مختص بأوّل الوقت. وهوالظاهر من كلام المفيد ـ رحمه الله ـ على ما ذكره العلاّمة.

و ثانيها: أنه مختصّ بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوّله[٣] كان جارياً مجرى تقديم الزكاة؛ فيكون نفلاً يسقط به الفرض.

و ثالثها: أنّه مختصّ بالآخر، و إذا فعل في الأوّل وقع مراعى، فان بقي المكلّف على صفات التكليف تبيّن أنّ ما أتى به كان[٤] واجباً، و إن خرج عن صفات المكلّفين كان نفلاً. و هذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، و إنّما هما لبعض العامّة.

والحقّ تساوي جميع أجزاء الوقت في الوجوب، بمعنى أنّ للمكلّف الاتيان به في أوّل الوقت، ووسطه، و آخره، و في أيّ جزء اتّفق إيقاعه كان واجباً بالأصالة، من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف، وعدمه. ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخيّر.

وهل يجب البدل؟ وهوالعزم على أداء الفعل في ثاني الحال، إذا أخّره عن أوّل الوقت ووسطه. قال السيّد المرتضى[٥]: نعم. و اختاره الشيخ ـ رحمه الله ـ

---

١ ـ جائز واقع ـ ب ـ الف

٢ ـ ذلك يؤدي ـ ب

٣ ـ وقع في الأول ـ الف

٤ ـ لكان ـ ب

٥ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٤٧.

على ما حكاه المحقق عنه[١]، و تبعهما السيّد أبوالمكارم ابن زهرة، والقاضي سعدالدين بن البرّاج[٢]، وجماعة من المعتزلة. والأكثرون على عدم الوجوب، ومنهم المحقق[٣] والعلاّمة[٤] ـ رحمهما الله ـ وهوالأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه في المقام دعويان.

لنا على الأُولىٰ منهما: أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، وهو مقيّد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلك. و ليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت، بأن يكون الجزء[٥] الأوّل من الفعل منطبقاً على الجزء الأوّل من الوقت، والأخير على الأخير؛ فانّ ذلك باطل إجماعاً. ولا تكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس في الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه[٦] المعيّنة قطعاً، بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأوّل أوالآخر[٧] تحكّماً باطلاً. و تعيّن[٨] القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء[٩] أدّاه فقد أدّاه في وقته.

و أيضاً: لو كان الوجوبُ مختصّاً بجزء معيّن، فان كان آخرالوقت، كان المصلّي للظهر مثلاً في غيره مقدّماً لصلاته على الوقت؛ فلا تصحّ، كما لو صلاّها[١٠] قبل الزوال. و إن كان أوّله، كان المصلّي في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره[١١] له عن وقته عاصياً، كما لو أخّر إلى وقت العصر، وهما خلاف الاجماع.

ولنا على الثانية: أنّ الأمر ورد بالفعل، وليس فيه تعرّض للتخيير بينه و

---

١ ـ معارج الاصول، ص ٧٤.

٢ ـ بن براج ـ ب

٣ ـ معارج الاصول، ص ٧٤

٤ ـ نهاية الاصول، ورقه ٧٠، ص١.

٥ ـ يكون جزء ـ ب

٦ ـ اجزاء ـ ب

٧ ـ والآخر ـ الف

٨ ـ فتعين ـ ب

٩ ـ ففي أي وقت ـ ب

١٠ ـ صلاها ـ ب

١١ ـ تأخيره ـ ب

بين العزم، بل ظاهره ينفي التخيير، ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه. ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكّماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم: بأنّه لو جاز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، من غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛ فلابدّ من إيجاب البَدَل ليحصل التمييز بينهما. وحيث يجب، فليس هو غير العزم، للاجماع على عدم بدليّة غيره. و بأنّه ثبت في الفعل والعزم حكم خِصال الكفّارة، وهو أنّه لو أتى بأحدهما أجزأ، ولو أخلّ بهما عصىٰ، و ذلك معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى[1] الواجب المخيّر. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال لا يُخرِجُ ما عداها عن وصف الوجوب التخييرىّ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أوالأخير من الوقت في الموسّع لا يُخرجُ[2] إيقاعه في الأوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع، و ذلك ظاهر. بخلاف المندوب، فانّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. وهذا كافٍ في الانفصال.

وعن الثاني: أنّا[3] نقطع بأنّ الفاعل للصلاة مثلاً ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها، لا لكونها أحدالأمرين الواجبين تخييراً، أعني: الفعل والعزم؛ فلو كان ثَمّة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث أنّها أحدهما، على ما هو مقرّر[4] في الواجب التخييرىّ. و أيضاً، فالإثم الحاصل على الاخلال بالعزم ـ على تقدير تسليمه ـ ليس لكون المكلّف مخيّراً بينه و بين الصلاة، حتّى يكونا كخصال الكفّارة، بل لأنّ العزم[5] على فعل كلّ واجب ـ إجمالاً، حيث يكون الالتفات إليه

---

١ ـ مجر ـ ب ٢ ـ لايخرجه ـ الف

٣ ـ بانّا ـ ب ٤ ـ ليس في ـ ب ٥ ـ لان حكم العزم ـ ب

بطريق الاجمال، و تفصيلاً عند كونه متذكّراً له بخصوصه ـ حكم من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أولم يدخل. فهو واجب مستمرّ عندالالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً.[١] فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه و بين الصلاة.

واعلم: أنّ بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الذي ذكر. وله وجه، و إن كان الحكم به متكرّراً في كلامهم. و ربّما استدلّ له[٢] بتحريم العزم على ترك الواجب، لكونه عزماً على الحرام، فيجبُ العزم على الفعل، لعدم انفكاك المكلّف من هذين العزمين، حيث لا يكون غافلاً، و مع الغفلة لا يكون مكلّفاً. وهو كما ترىٰ.

حجّة من خصّ الوجوب بأوّل الوقت: أنّ الفضلة في الوقت ممتنعة؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب؛ فيخرج عن[٣] كونه واجباً. و حينئذٍ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت، فإمّا الأوّل أوالأخير، لانتفاء القول بالواسطة. ولو[٤] كان هوالأخير، لما خرج عن العهدة بأدائه في الأوّل. وهو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هوالأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضلة[٥] في الوقت، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفاً،[٦] فلا نطيل باعادته. و أمّا عن تخصيص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخيره عنه، وهو باطل أيضاً، كما تقدّمت الاشارة إليه.

واحتجّ[٧] من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لوكان واجباً في الأوّل لعصىٰ بتأخيره؛ لأنّه ترك للواجب، وهوالفعل في الأوّل، لكنّ التالي باطل بالاجماع، فكذا المقدّم.

---

١ ـ و تفصيلا ـ ب
٢ ـ له ليس في ـ ب
٣ ـ من كونه ـ ب
٤ ـ فلو ـ ب
٥ ـ الفضيلة ـ ب
٦ ـ آنفاً ليس في ـ ب
٧ ـ احتج ـ الف

وجوابه: منع الملازمة، والسند ظاهر ممّا تقدّم؛ فانّ اللزوم المدّعى إنّما يتمّ لو كان الفعل في الأوّل واجباً على التعين. وليس كذلك، بل وجوبه على سبيل التخيير. و ذلك أنّ الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت، و منعه من إخلائه عنه،و سوّغ له الاتيان به في أيّ جزء شاء منه.فان اختارالمكلّف إيقاعه في أوّله أو وسطه أو آخره، فقد فعل الواجب.

وكما أنّ جميع الخصال في الواجب المخيّر يتّصف بالوجوب، على معنىً أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع، بل للمكلّف اختيار ما شاءَ منها، فكذا هنا[1] لايجب عليه إيقاع الفعل في الجميع، ولا يجوز له إخلاءُ الجميع عنه. والتعين مفوّض إليه مادام الوقت متّسعاً؛ فاذا تضيّق تعيّن عليه الفعل.

و ينبغي أن يعلم: أنّ بين التخيير في الموضعين فرقاً، من حيث انّ[2] متعلّقه في الخصال الجزئيّات المتخالفة الحقائق، وفيما نحن فيه الجزئيّات المتّفقة الحقيقة؛ فانّ الصلاة المؤدّاة مثلاً في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّاة في كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلّف مخيّر بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخّصاتها، المتماثلة بالحقيقة. و قيل: بل الفرق أنّ التخيير هُناك بين جزئيّات الفعل وهٰهنا في أجزاء الوقت. والامرُ سهلٌ.

أصل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط. وهو مختار أكثر المحقّقين، ومنهم[3] الفاضلان.

و ذهب السيّد المرتضى[4] إلى أنّه لا يدلّ إلاّ بدليل منفصل. و تَبِعَه ابن زُهرة. وهو قول جماعة من العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «أعطِ زيداً درهماً إن أكرمَك»، يجري في العرف مجرى

١ـ هناك ـ ب

٢ـ المتفقة ـ الف ـ خ ـ المتخالفه متن

٣ـ ومنها ـ الف

٤ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٤٠٦.

قولنا: «الشرط فى إعطائه إكرامك». والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعاً، بحيث[١] لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان؛ فيكون الأوّل أيضاً هكذا. و إذا ثبت الدلالة على هذاالمعنىٰ عرفاً، ضممنا إلى ذلك مقدمة أُخرىٰ، سبق التنبيه عليها، وهي أصالة عدم النقل، فيكون كذلك لغة.

احتجّ السيّد ـ رحمه الله[٢] ـ بأنّ الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع[٣] أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجري[٤] مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً الا ترىٰ أنّ قوله تعالى: «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجٰالِكُمْ»[٥] يمنع من قبول الشاهد الواحد حتىٰ ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثانى إلى الأوّل شرط في القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امراتَينِ إلى الشاهد الأوّل يقومُ مقام الثاني. ثمّ نعلم بدليل، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تُحصىٰ.

واحتجّ موافقوه ـ مع ذلك ـ : بأنّه لوكان انتفاءُ الشرط مقتضياً لانتفاءِ ما علّق عليه، لكان قوله تعالى: «وَلٰا تُكرِهُوا فَتَيٰاتِكُمْ عَلَى البِغٰاء إن أرَدْنَ تَحَصُّناً»[٦] دالاً على عدم تحريم الإكراه، حيث لا يُرِدْن التحصّنَ، وليس كذلك ، بل هو حرام مطلقاً.

والجواب عن الأوّل: أنه، إذا علم وجود ما يقوم مقامه، كما في المثال الذي ذكره، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً. بل الشرط حينئذٍ أحدهما؛ فيتوقّف انتفاءُ المشروط على انتفائهما معاً؛ لأنّ مفهوم أحدهما لا يعدم إلاّ بعدمهما. و إن لم يُعلَم لَـهُ بَدَلٌ، كما هو مفروض المبحث،[٧] كان الحكم مختصاً به، ولزم من عدمه عدم المشروط، للدليل الذى ذكرناه.

---

١ ـ بل بحيث ـ ج

٢ ـ ره ـ الف

٣ ـ هو يمتنع ـ ج

٤ ـ شرط يجري ـ ب اخرى ـ الف

٥ ـ سورة البقرة، ٢٨٢.

٦ ـ سورة النور، ٣٣.

٧ ـ البحث ـ ب

وعن الثاني بوجوه: أحدها - أنّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ، لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة؛ إذ انتفاءُ الحرمة قد يكون بطريان الحلّ، وقد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً؛ لأنّ السالبة تصدق[١] بانتفاء المحمول تارة و بعدم الموضوع أُخرىٰ. والموضوع هنا منتف، لأنّهنّ إذا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ فقد أردنَ البغاء ومع إرادتهنّ البغاء يمتنع إكراههُنّ عليه؛ فانّ الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه. فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقّق الإكراه. فلا يتعلّق به الحرمة.

و ثانيها- أنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضي[٢] انتفاء الحكم عند انتفائه، إذا[٣] لم يظهر للشرط فائدة أُخرىٰ. و يجوز أن يكون فائدتُه في الآية، المبالغة[٤] في النهي عن الإكراه، يعني أنّهنّ إذا أردن العفّة، فالمولىٰ أحقُّ بارادتها. أو أنّ الآية نزلت فيمن يُرِدنَ التحصُّنَ وَ يُكرههنّ الموالي[٥] على الزنا.

و ثالثها- أنّا سلّمنا أنّ الآية تدلّ على انتفاء حرمة الإكراه بحسب الظاهر نظراً إلى الشرط، لكنّ الاجماع القاطع عارضه. ولا ريبَ أنّ الظاهر يُدفَعُ بالقاطع.

أصل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها. فأثبته قوم، وهوالظاهر من كلام الشيخ. و جنح إليه الشهيد في الذكرىٰ. و نفاه السيّد[٦]، والمحقّق[٧]، والعلاّمة[٨]، وكثير من الناس، وهوالأقرب.

لنا: أنّه لو دلّ، لكانت احدى[٩] الثلاث. وهي بأسرها منتفية. أمّا الملازمة

---

١ - يصدق - الف
٢ - يقضي - الف
٣ - إذ - الف
٤ - أو ان - الف
٥ - المولىٰ - الف - ب
٦ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص٣٩٦.
٧ - معارج الاصول، ص ٧٠.
٨ - نهاية الاصول، ورقه ٦٣، ص٢.
٩ - باحدىٰ - ب

فبيّنة. و أمّا انتفاء اللازم فظاهرٌ بالنسبة إلى المطابقة والتضمّن، إذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزءه؛ و لأنّه لو كان كذلك، لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده.[١] و أمّا بالنسبة إلى الالتزام، فلأنّه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفة، كوجوب الزكاة في السائمة مثلاً، و انتفائه عند أُخرى، كعدم وجوبها في المعلوفة.

احتجّوا: بأنه، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة؛ لعرى تعليقُه عليها عن الفائدة، و جرىٰ مجرىٰ قولك: «الانسان الأبيض لا يعلم الغيوب، والأسود إذا نام لا يبصر».

والجواب: المنع من الملازمة؛ فانّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه، بل هي كثيرة:

منها شدّة الإهتمام ببيان حكم محل الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهّم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: «وَلَا تَقتُلُوا أولَادَكُمْ خَشيَةَ إملاقٍ»[٢]؛ فانّه لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهّم جواز القتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكمَ الصفة بالنصّ وما عداها بالبحث والفحص.

ومنها وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره،[٣] فيُجاب على طبقه، او تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

واعترض: بأنّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محلّه، إذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه؛ فحيث[٤] يتحقّق ما ذكرتموه من الفوائد، لا يبقى من محلّ النزاع في شيء.

---

١ ـ بالفساد ـ ب

٢ ـ سورة الاسراء، ٣١.

٣ ـ غير ـ الف

٤ ـ فحيثما ـ ب

و جوابه: أنّ المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل[١] فائدة من تلك الفوائد، و ذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صِرتم إليه، صَوناً لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدّي مالا بدّ في الحكمة منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. و أمّا تمثيلهم في الحجّة بالأبيض والأسود[٢]، فلا نُسلّم أنّ المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، و إنّما هو كونه بياناً للواضحات.

أصل

والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها، وفاقاً لأكثر المحقّقين. وخالف في ذلك السيّد ـ رضي الله عنه ـ فقال: «تعليق الحكم بغاية، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك[٣] الغاية، و ما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته[٤] بدليل»[٥]. ووافقه على هذا بعض العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «صُوموا إلى الليلِ»، معناه: آخر وجوب الصوم مجيئ الليل. فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه، لم يكن الليل آخراً، وهو خلاف المنطوق.

واحتجّ[٦] السيّد ـ رضى الله عنه[٧] ـ بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تعليق الحكم بصفة و تعليقه بغاية، ليس[٨] معه إلاّ الدعوى. وهو كالمناقِض؛ لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما؛ فان قال[٩]: فأيّ معنى لقوله تعالى: «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»[١٠] إذا كان

---

١ ـ لا يحتمل ـ الف ـ ب
٢ ـ بالاسود ـ ب
٣ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٤٠٧.
٤ ـ على ذلك ـ الف
٥ ـ واثباته ـ ب
٦ ـ واحتج ـ الف
٧ ـ ره ـ الف
٨ ـ فليس ـ ب
٩ ـ فان قيل ـ ب
١٠ ـ سورة البقرة، ١٨٧.

ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا: و أيّ معنى لقوله عليه السلام: «في سائمة الغَنَم زكاة»[1-2] والمعلوفة مثلها . فان قيل: لا يمتنع أن تكون[3] المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النصّ، و يعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: لا يمتنع فيما عُلّق بغاية، حرفاً بحرف».

والجواب: المنع من مساواته للتعليق بالصفة؛ فانّ اللزوم هنا ظاهر؛ إذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره اللّيل، مثلاً، عن عدمه في الليل، بخلافه هناك، كما علمت. و مبالغة السيّد ـ رَحِمَهُ الله ـ في التسوية بينهما لا وجه لها.

والتحقيق[4] ما ذكره بعض الأفاضل، من أنّه اقوىٰ دلالة من التعليق بالشرط. ولهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشرط[5] و بعض من لم يقل بها.

أصل

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز، و إن علم الآمر انتفاء شرطه. و ربّما تعدّىٰ بعض متأخّريهم، فأجازه، و إن علم المأمور أيضاً، مع نقل كثير منهم[6] الاتّفاق على منعه.

و شرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط، كون الآمر جاهلاً بالانتفاء، كأن يأمر السيّد عبده بالفعل في غد، مثلاً، و يتّفق موته قبله. فانّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، و يكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعيّن. و أمّا مع علم الآمر، كأمر الله تعالى زيداً بصوم غد، وهو يعلم[7] موته فيه، فليس بجائز.

وهوالحقّ. لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترىٰ، و إن تكثّر إيرادها في

---

١ ـ الزكاة ـ الف ـ ج

٢ ـ نهاية ابن الاثير، ج٢، ص٤٢٦.

٣ ـ يكون ـ الف ـ ج

٤ ـ بل التحقيق ـ

٥ ـ قال بالشرط ـ الف

٦ ـ كثيرهم ـ الف

٧ ـ أو هو يعلم ـ ب

كتب القوم، و سيظهر لك سرّ ما قلته و إنّما لم أعدل عنها ابتداءً قصداً إلىٰ مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذى حكيناه.

ولقد أجاد علم الهدىٰ، حيث تنحّىٰ عن هذاالمسلك، و أحسن التأدية عن أصل المطلب!. فقال[1]: «وفى الفقهاء والمتكلّمين من يجوّز أن يأمرالله تعالىٰ بشرط أن لا يمنع المكلّف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. و يزعمون: أنّه يكون مأموراً بذلك مع المنع. وهذا غلط؛ لأنّ الشرط[2] إنّما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها، فأمّا العالم بالعواقب و بأحوال المكلّف[3]؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال: «والذي يبيّن ذلك أنّ الرّسول-صلّى الله عليه وآله وسلم-لو أعلمنا أنّ زيداًلايتمكّن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلك لا محالة[4]. و إنّما حسّن دخول الشرط فيمن نأمره فَقد علمنا بصفته[5] في المستقبل. ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم ولنا إليه طريق نحو حسن الفعل، لأنّه ممّا يصحّ أن نعلمه، وكون المأمور متمكناً لا يصحّ أن نعلمه عقلاً؛ فاذا فُقدالخبر، فلابدّ من الشرط، ولابدّ من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظانّ لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلاً، و يكون الظنّ في ذلك قائماً مقام العلم. وقد ثبت أنّ الظنّ يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم. فأمّا مع حصوله، فلا يقوم مقامه. و إذا كان القديم[6] تعالى عالماً بتمكّن من يتمكّن، وجب أن يوجّه الأمر نحوه، دون من يعلم أنّه لا يتمكّن. فالرّسول-صلّى الله عليه وآله-حاله كحالنا إذا أعلَمنا الله تعالى حال من نأمره، فعند ذلك نأمر بلاشرط».

قلت: هذه الجملة التي أفادها السيّد ـ قدس الله نفسه[7] ـ كافية في تحرير

---

١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٦٣.

٢ ـ الشروط ـ الف

٣ ـ المكلفين ـ ب

٤ ـ بشرط لامحالة ـ ب

٥ ـ صفته ـ خ ل ـ ج

٦ ـ القديم ـ ليس في ـ ب

٧ ـ قدس سره ـ الف قدس الله روحه ـ ب

المقام، وافية باثبات المذهب المختار، فلا غرو إن نقلناها بطولها، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه.

احتجّ[١] المجوّزون بوجوه: الأوّل لـولم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد،واللازم باطل بالضرورة من الدين. و بيان الملازمة: أنّ كلّ مالم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، و أقلّها إرادة المكلّف له؛ فلا[٢] تكليف به؛ فلا معصية.

الثاني لـولم يصحّ، لم يعلـم أحد انّه[٣] مـكلّف. واللاّزم بـاطل. أمّا الملازمة، فلأنّه مع الفعل ،و بعده ينقطع التكليف، وقبله لا يعلم، لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفا.

لا يقال: قد يحصل[٤] له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعاً، واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت. و ذلك كاف في تحقّق التكليف.

لأنّا نقول: نحن نفرض الوقت المتّسع زمناً زمناً، و نردّد في كلّ جزء جزء، فانّه مع الفعل فيه،و بعده ينقطع، وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف فى الجزء الآخر؛ فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه، فلا يعلم التكليف. و أمّا بطلان اللازم فبالضرورة.

الثالث لولم يصحّ، لم يعلم إبراهيم-عليه السلام-وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته ـ وهو عدم النسخ ـ و قد علمه و إلاّ لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ[٥] من المأمور به، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. و موضع النزاع من هذاالقبيل، فانّ المكلّف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به، ربّما يُوَطِّنُ نفسَه على الامتثال، فيحصل له

---

١ ـ احتجوا ـ الف

٢ ـ المكلف فلا ـ ب

٣ ـ لم يعلم انه ـ ب

٤ ـ قد يحصل ـ ليس في ـ ب

٥ ـ ينشأ ـ الف

بذلك لطف في الآخرة و في الدنيا[1] لانزجاره عن القبيح. ألا ترى: أنّ السيّد قد يستصلح بعض عَبيده بأوامر ينجّزها[2] عليه، مع عزمه على نسخها، امتحاناً له. والانسان قد يقول لغيره: «وكّلتك فى بيع عبدى» مثلاً، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل أو امتحانه في أمر العبد.

والجواب عن الأوّل: ظاهر ممّا حققه السيّد ـ رحمه الله ـ إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، و إنّما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلّف شرعاً و قدرته على امتثال الأمر. وليست الارادة منه قطعاً، والملازمة إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. و حينئذ فتوجّه المنع عليها جليّ[3].

و عن الثاني: المنع من بطلان اللازم. و ادّعاء الضرورة فيه مكابرة و بهتان. وقد ذكر السيّد ـ رضي الله ـ في تتمّة تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛ فقال: «ولهذا نذهب[4] إلى أنّه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلاّ بعد تَقَضّي الوقت وخروجه، فيعلم أنّه كان مأموراً به. وليس يجب، إذا لم يعلم قطعاً أنّه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التحرّز. لأنّه إذا جاء وقت الفعل، وهو صحيح سليم، وهذه أمارة يغلب معها الظنّ ببقائه، فوجب أن يتحرّز من ترك الفعل والتقصير فيه. ولا يتحرّز من ذلك إلاّ بالشروع في الفعل والابتداء به. و لذلك مثال في العقل، وهو أنّ المشاهِد للسَّبُعِ من بُعدٍ، مع تجويزه أن يخترم السَّبُع قبل أن يصل إليه، يلزمه التحرّزُ منه، لما ذكرناه، ولا يجب إذا لزمه التحرّز أن يكون عالماً ببقاء السَّبُع و تمكّنه من الاضرار به»[5].

وهذا الكلام[6] جيّد، ما عليه في توجيه المنع من مزيد. و به يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنيّة الفرض، إذ يكفي في وجوب نيّة الفرض غلبة الظنّ

---

١ ـ والدنيا ـ ب

٢ ـ لينجزها ـ الف

٣ ـ ظاهر جلي ـ الف

٤ ـ يذهب ـ الف

٥ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٦٥.

٦ ـ وهذا الكلام ـ ج ـ ب

بالبقاء والتمكّن، حيث لا سبيل إلى القطع، فلا دلالة له[١] على حصول العلم.

وعن الثالث: بالمنع من تكليف إبراهيم ـ عليه السلام ـ بالذبح الذى هو فري الأوداج، بل كلّف بمقدّماته كالإضجاع، و تناول المُدية، ومايجري مجرىٰ ذلك. والدليل على هذا قوله تعالى: «وَ نادَيناهُ أن يا إبراهيمُ قَد صَدَّقتَ الرُّؤيا»[٢]. فأمّا جزعه ـ عليه السلام ـ فلإ شفاقه[٣] من أن يؤمر ـ بعد مقدّمات الذبح ـ به نفسه، لجريان العادة بذلك. و أمّا الفداءُ، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيأمر به من الذبح، أو عن مقدّمات الذبح زيادة على ما فعله، لم يكن[٤] قد أمر بها، إذ لايجب في الفدية أن يكون من جنس المفديّ.

وعن الرابع: أنّه لوسلّم، لم يكن الطلبُ هناك للفعل[٥]؛ لما قد علم من امتناعه، بل للعزم على الفعل والانقياد إليه والامتثال. وليس النزاع فيه، بل في نفس الفعل. و أمّا ما ذكره من المثال، فانّما يحسن لمكان التوصّل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، و ذلك ممتنع في حقّه تعالى.

أصل

الأقرب عندي: أنّ نسخ مدلول الأمر ـ وهوالوجوب ـ لا يبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى[٦] الحكم الذى كان قبل الأمر. و به قال العلاّمة[٧] في النهاية، و بعض المحقّقين من العامّة. و قال أكثرهم بالبقاء، وهو مختاره في التهذيب[٨].

لنا: أنّ الأمر إنّما يدلّ على الجواز بالمعنى الأعمّ ـ اعني الاذن في الفعل فقط ـ و هو قدر مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة. فلا يتقوّم إلاّ بما

---

١ ـ له ـ ليس في ـ ب

٢ ـ سورة الصافات، ١٠٤ ـ ١٠٥.

٣ ـ فلاشفاق ـ ب

٤ ـ ولم يكن ـ الف

٥ ـ بالفعل ـ ب

٦ ـ الى ـ ليس في ـ ب

٧ ـ نهاية الاصول، ورقه ٧٤، ص٢.

٨ ـ تهذيب الاصول الى علم الاصول، ص٧٠،

فيها من القُيود، ولا يدخل بدون ضمّ شيء منها إليه في الوجود، فادّعاءُ بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غيرُ معقول.

والقولُ بانضمام الاذن في الترك إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ، موقوف على كون النسخ متعلّقاً بالمنع من الترك الذي هو جزءُ مفهوم الوجوب، دون المجموع. و ذلك غيرمعلوم؛ إذالنزاع في النسخ الواقع بلفظ: «نسخت الوجوبَ» ونحوه.وهو كما يحتمل التعلّق بالجزء الذي هوالمنع من الترك، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكلّ، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، و بالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل، كما ذكره البعض، و إن كان قليل الجدوى؛ لكونه في الحقيقة راجعاً إلى التعلّق بالمجموع.

احتجّوا: بأنّ المقتضي للجواز موجود، والمانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقّقه.

امّا الأوّل: فلأنّ الجوازجزء من الوجوب،والمقتضي للمركّب مقتض لأجزائه.

و أمّا الثاني: فلأنّ الموانع كلّها منتفية بحكم الأصل والفرض، سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعيّة؛ لأنّ الوجوب ماهيّة مركّبة، والمركّب يكفي فى رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه. و حينئذٍ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل: لا نُسلّم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس، كما نصّ عليه جمع من المحقّقين.فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لابدّ لوجوده في الواجب من علّة هي الفصل له، و ذلك هوالمنع من الترك ، فزواله مقتض لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فتثبت[1] مانعيّة النسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذامردودمن وجهين:

أحدهما: أنّ الخلاف واقع في كون الفصل علّة للجنس؛ فقد أنكره بعضهم

---

١ ـ فيثبت ـ ب

وقال: انّهما معلولان لعلّة واحدة. و تحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

و ثانيهما: أنّا و إن سلّمنا كونه علّة له فلا نُسلّم[١] أنّ ارتفاعه مطلقاً يقتضي ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ و ذلك لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل مّا ومن البيّن أنّ ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الإذن فيه، وهو فصل آخر[٢] للجنس الذي هوالجواز.

والحاصل: أنّ للجواز قيدين: أحدهما-المنع من الترك ، والآخر-الإذن فيه؛ فاذا زال الأوّل خلفه الثاني. ومن هنا[٣] ظهر أنّه ليس المدّعى ثبوت الجواز بمجرّد الأمر[٤] بل به و بالناسخ، فجنسه بالأوّل و فصله بالثاني. ولا يُنافي هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، حيث انّ ظاهره استقلال الأمر به، فانّ ذلك توسّع في العبارة.و أكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فان قيل: لمّا كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، و أُخرىٰ برفع بعضها، لم يعلم بقاءُ الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوي احتمالي رفع البعض[٥] الذي يتحقّق معه البقاء، و رفع الجميع الذي معه يزول.

قلنا: الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه أوّلاً، والأصل استمراره. فلا يدفع بالاحتمال. و توضيح ذلك : أنّ النسخ إنّما توجّه إلى الوجوب، والمقتضي للجواز هوالأمر، فيستصحب[٦] إلى أن يثبت ما ينافيه. وحيث انّ رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً. وهذا معنى ظهور بقائه.

والجواب: المنع من وجود المقتضي؛ فانّ الجواز الذي هو جزء من ماهيّة الوجوب وقدر مشترك بينها و بين الأحكام الثلاثة الاُخر، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، و إن لم يثبت عليّة الفصل للجنس، لأنّ انحصار

---

١ - ان سلمنا ـ ب
٢ - اخرى ـ ب
٣ - ومن هذا ـ ب
٤ - الأمر به ـ ب
٥ - بعض ـ ب
٦ - فتستصحب ـ ب

الأحكام في الخمسة يعدّ في الضروريّات. و حينئذٍ فالشّك في وجود القيد يوجب الشّك في وجود المقتضي. وقد علمتَ أنّ نسخ الوجوب، كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط ـ أعني المنع من الترك ـ فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، فلا يبقى قيد ولا مقيّد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، ولا يتحقّق معه وجود المقتضي. ولو تشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الأوّل بأصالة عدم تعلّق النسخ بالجميع، لكان معارضاً بأصالة عدم وجود القيد، فيتساقطان.

و بهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجّة: «إنّ الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه، والأصل استمراره»، فانّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، ولم يثبت.

إذا تقرّر ذلك ، فاْعلم: أنّ دليل الخصم لو تمّ، لكان دالاً على بقاء الاستحباب، لا الجواز فقط، كما هوالمشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحة. ولا الأعمّ منه ومن الاستحباب، كما يُوجَد في كلام جماعة. ولا منها ومن المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتّى انّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلاّ عن شاذّ، بل ربما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هوالاستحباب.

و توضيحه: أنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركهِ،وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب، لا جرم كان الباقي من مفهومه هوالإذن فى الفعل مع رجحانه؛فاذا انضمّ إليه الإذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ، تكمّلت قيود الندب وكان الندب هوالباقي.[١]

---

١ ـ وكان هوالباقي ـ ب ـ ج

البحث الثاني
في
النواهي

أصل

اختلف[1] الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة، على نحو اختلافهم في الأمر. والحقّ أنّها حقيقة في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنّه المتبادر منها في العرف العامّ عندالإطلاق؛ ولهذا يُذَمُّ العبدُ على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: لا تفعله، والأصل عدم النقل؛ و لقوله تعالى: «وَمٰا نَهٰيكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»[2]، أوجب سبحانه الانتهاء عمّانهى الرسول، صلّى الله عليه وآله، عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.

وما يقال: من أن هذا مختصّ بمناهي الرسول، صلّى الله عليه وآله، وموضع النزاع هوالأعمّ؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول، صلّى الله عليه وآله، يدلّ بالفحوى[3] على تحريم ما نهى الله تعالى[4] عنه. مع ما في احتمال الفصل من البعد، هذا. واستعمال النهي فى الكراهة شايع في أخبارنا المروية عن الأئمّة عليهم السلام، على نحو ما قلناه في الأمر.

أصل

واختلفوا في أنّ[5] المطلوب بالنهي ما هو؟ فذهب الأكثرون إلى أنّه هوالكف

---

١ - اختلفوا ـ ب
٢ - سورة الحشر، ٧.
٣ - بالفهوى ـ ب
٤ - ليس في ـ الف ـ ج
٥ - ان ـ ليس في ـ ج

عن الفعل المنهيّ عنه، ومنهم العلاّمة[١] - رَحِمَهُ الله - في تهذيبه. وقال في النهاية[٢]: المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل. وحكى: أنّه قول جماعة كثيرة. و هذا هوالأقوى.

لنا: أنّ تاركَ المنهيّ عنهُ كالزنا، مثلاً، يُعدّ في العرف ممتثلاً، و يمدحه العقلاءُ على انّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهِم. و ذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هوالكفّ، و إلاّ لم يصدق الامتثال،.ولا يحسُن[٣] المدحُ على مجرّد الترك .

احتجّوا: بأنّ النهي تكليف، ولا تكليفَ إلاّ بمقدور للمكلّف. و نفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصليّاً، والعدم الأصليّ سابق على القدرة وحاصل قبلها، و تحصيل الحاصل محال.

والجواب: المنع من أنّه غير مقدور، لأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الوجود والعدم متساوية. فلولم يكن نفي الفعل مقدوراً، لم يكن إيجاده مقدوراً، اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط، وجوب، لا قدرة.

فان قيل: لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لا يصلح أثراً، لأنّه نفي محض. و أيضاً فالأثر لابدّ أن يستند الى المؤثّر و يتجدّد، والعدم سابق مستمرّ، فلا يصلح أثراً للقدرة المتأخّرة.

قلنا: العدم إنّما يجعل أثراً للقدرة باعتبار استمراره. و عدم الصلاحِيَة بهذاالاعتبار في حيّز المنع؛ و ذلك لأنّ القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمرّ، و أن يفعل فلا يستمرّ.فأثر[٤] القدرة إنّما هوالاستمرار المُقارن لها، وهو مستندٌ إليها، و متجدّد[٥] بها.

---

١ تهذيب الاصول، ص٧٢.

٢ - نهاية الاصول، ورقه ٨٧، ص٢.

٣ - حسن - ج

٤ - واثر - ب

٥ - إليها متجدد - ب

أصل

قال السيد المرتضى[١] ـ رضي الله عنه ـ و جماعة منهم العلاّمة في أحد قوليه[٢]: «إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمل له و للمرّة». وقال قومٌ: بافادته الدوام والتكرار، وهوالقول الثاني للعلاّمة، رحمه الله، اختاره[٣] في النهاية[٤]، ناقلاً له عن الأكثر و إليه أذهب.

لنا: أنّ النهي يقتضى منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل و حقيقته في الوجود، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهيّة في الوجود؛ لصدقها به؛ ولهذا إذا نهى السيّدُ عبده عن فعل، فانتهىٰ مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عُدَّ في العرف عاصياً مخالفاً لسيّده، وحسن منه عقابُه، وكان عندالعقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدّة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك ، وليس نهي السيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه، و بقي الذمّ بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا: بأنّه لو كان للدوام؛ لما انفكّ عنه، وقد انفكّ.فانّ الحائض نهيت عن الصلاة والصوم، ولا دوام. و بأنّه ورد للتكرار، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ»[٥] و بخلافه، كقول الطبيب: «لا تَشرَبِ اللَّبَنَ»، «ولا تأكُلِ اللَّحمَ». والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك . و بأنّه يصحّ تقييده بالدوام و نقيضه، من غير تكرار ولا نقض؛ فيكون للمشترك .

والجواب عن الأوّل: أنّ كلامنا في النهي المطلق. و ذلك مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيّدَ به، فلا يتناول غيره. ألا ترىٰ[٦] أنّه عامّ لجميع أوقات الحيض.

---

١ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٧٦.
٢ - تهذيب الاصول الى علم الاصول، ص٧٢.
٣ - واختار ـ ب
٤ ـ نهاية الاصول، ورقة ٨٨، ص ١.
٥ - سورة الاسراء، ٣٢.
٦ ـ ألايرىٰ ـ ب

و عن الثاني أنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب، إنّما هو للقرينة، كالمرض في المثال. ولولا ذلك ، لكان المتبادر هوالدوام. على أنّك قد عرفت في نظيره سابقاً: أنّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك ـ أعني: لزوم المجاز و الاشتراك ـ لازم عليهم، من حيث انّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازاً فلايتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث: أنّ التجوّز جائز، والتاكيد واقع في الكلام مستعمل، فحيث يقيّد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز، و حيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيداً.

فائدة

لمّا أثبتنا كون النهي للدوام والتكرار، وجب القول بأنّه للفور؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفىٰ كونه للتكرار، نفى الفور أيضاً. والوجه في ذلك واضح.

أصل

الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شىء واحد. ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. ووافقنا عليه كثيرٌ ممّن خالفنا. و أجازه قوم. و ينبغي تحرير محلّ النزاع أوّلاً فنقول:

الوحدة تكون[1] بالجنس و بالشخص. فالأوّل يجوز ذلك فيه، بأن يُؤمَر بفرد و يُنهىٰ عن فرد، كالسجود لله تعالى، و للشمس[2] والقمر. و ربّما منعه مانعٌ، لكنه شديدالضعف، شاذّ. والثانى إمّا أن يتّحد فيه الجهة، أو تتعدّد[3]. فان اتّحدت، بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً. وقد يجيزه بعض من جوّز تكليف المحال ـ قبّحهم الله[4] ـ ومنعه بعض المجيزين

---

١ ـ يكون ـ الف
٢ ـ والشمس ـ ب
٣ ـ أويتعدد ـ ب
٤ ـ تعالى ـ ب

لذلك ؛ نظراً إلى أنّ هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال في نفسه؛ لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، ولا يجوز. و إن تعدّدتِ الجهة، بأن كان للفعل جهتان، يتوجّه إليه الأمرُ من إحديٰهما[١] والنهيُ من الأخرىٰ، فهو محلّ البحث؛ و ذلك كالصّلاة في الدار المغصوبة، يُؤمَر بها من جهة كونها صلاة، ويُنهىٰ عنها من حيث كونها غصباً؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، ومن أجازه صحّحها[٢].

لنا: أنّ الأمر طلبٌ لايجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه؛ فالجمعُ بينهما في أمر واحد ممتنع. و تعدّدُ الجهة غير مُجدٍ مع اتّحاد المتعلّق؛ إذالامتناع إنّما ينشأ[٣] من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. و ذلك[٤] لا يندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق، بحيث يُعَدُّ في الواقع أمرين، هذا مأمور به و ذلك منهيّ عنه. و من البيّن أنّ التعدّدَ[٥] بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً؛ فالصلاة في الدار المغصوبة، و إن تعدّدت فيها جهةُ الأمر والنهي، لكنّ المتعلّق الذي هوالكون متّحد؛ فلو صحّت، لكان مأموراً به ـ من حيث انّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة و جزء الجزء جزء والأمر بالمركّب أمر باجزائه ـ و منهيّاً[٦] عنه، باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه[٧] الأمرُ والنهيُ وهو متّحدٌ. وقد بيّنا امتناعه؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ[٨] المخالفُ بوجهين، الأوّل: أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثمّ خاطه في ذلك[٩] المكان، فانّا نقطع بأنّه مطيعٌ عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

الثاني: أنّه لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الأمر والنهي، إذ

---

١ ـ احدهما ـ الف
٢ ـ صحها ـ ب
٣ ـ نشأ ـ ب
٤ ـ ذاك ـ ب
٥ ـ المتعدد ـ ب
٦ ـ منهيا ـ الف
٧ ـ فيه ـ ليس في ـ ب
٨ ـ احتج ـ ليس في ـ الف
٩ ـ في هذا ـ ب

لامانع سواه اتّفاقاً. واللاّزم باطل؛ إذ لا اتّحاد في المتعلّقين. فانّ متعلّق الأمر الصلاة، و متعلّق النهي الغصبُ، وكلّ منهما يتعقّل انفكاكه عن الآخر، وقد اختارالمكلّف جمعهما، مع إمكان عدمه. و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلّقا الأمر والنهي، حتىٰ لا يبقيا[١] حقيقتين مختلفتين؛ فيتّحد المتعلّق.

والجوابُ عن الأوّل: أنّ الظاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب بأيّ وجه اتّفق. سلّمنا، لكن المتعلّق فيه مختلف، فانّ[٢] الكون ليس جزءً من مفهوم الخياطة، بخلاف الصلاة. سلّمنا،لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه. و دعوى حصول القطع بذلك في حيّز المنع، حيث لا يعلم إرادة الخياطة كيف ما اتّفقت.

وعن الثانى: أنّ مفهوم الغصب، و إن كان مغايراً لحقيقة الصلاة، إلاّ أنّ الكون الذى هو جزؤها بعض جزئيّاته؛ إذ هو ممّا يتحقّق به. فاذا أُوجد[٣]المكلّف الغصبَ بهذاالكون، صار متعلّقاً للنهى، ضرورةَ أنّ الأحكام إنّما[٤] تتعلّق[٥] بالكلّيّات باعتبار وجودها [في ضمن الأفراد]،فالفرد الذي يتحقّق به الكلّيّ هوالذي يتعلّق به الحكم حقيقة.وهكذا يُقالُ في جهة الصلاة، فانّ الكون المأمور به فيها و إن كان كلّيّاً، لكنه إنّما يُرادُ[٦] باعتبار الوجود. فتعلّق الأمر في الحقيقة إنّما هوالفرد الذي يُوجَد منه، ولو باعتبار الحِصّة التي في ضمنه من الحقيقة الكلّية، على أبعدالرأيين في وجود الكلّيّ الطبيعيّ.

وكما أنّ الصلاة الكلّيّة تتضمّن[٧] كوناً كلّيّاً، فكذلك الصلاة الجزئيّة تتضمّن[٨] كوناً جزئيّاً؛ فاذا اختار المكلّفُ إيجاد كلّيّ الصلاة بالجزئيّ المعيّن منها، فقد اختار إيجاد كلّيّ الكون بالجزئى المعيّن منه الحاصل في ضمن الصلاة المعيّنة. و

---

١ - حتىٰ لا يبقيان - الف

٢ - بأن - ب

٣ - وجد - ب

٤ - انّما ليس في - ب

٥ - يتعلق - الف

٦ - انما يرد - ب

٧ - يتضمن - الف

٨ - يتضمن - الف

ذلك يقتضي تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهو شيءٌ واحد قطعاً؛

فقوله: «و ذلك لايخرجها عن حقيقتها، الخ»، إن أراد به خروجَها عن الوصف بالصلاة والغصب، فسلّمٌ، ولا يُجديه؛ إذ لانزاعَ في اجتماع الجهتين، و تحقّق الاعتبارين، و إن أراد أنّها باقيان على المغايرة والتعدُّد بحسب الواقع والحقيقة، فهو غلط[1] ظاهرٌ و مكابَرَة محضة، لا يرتابُ فيها ذو مُسكة.

و بالجملة فالحكمْ هنا واضح، لا يكاد يلتبسُ على من راجع وجدانه، ولم يطلق في ميدان الجدال والعَصَبيَّة عِنانه.

أصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهيِّ عنه، على أقوال. ثالثها: يدلّ فى العبادات، لا في المعاملات. وهو مختار جماعة، منهم المحقّق[2] والعلاّمة[3].

واختلف القائلون بالدلالة، فقال جمع منهم المرتضى[4]: إنّ ذلك بالشرع، لا باللّغة. وقال آخرون: بدلالة اللّغة عليه أيضاً، والأقوىٰ عندي: أنّه يدلّ في العبادات بحَسَب اللّغة والشرع دون غيرها مطلقاً. فهنا دَعويان.

لنا على اُوليٰها: أنّ النهيَ يقتضي كونَ ما تعلّق به مَفسدَة، غيرَ مراد للمكلّف. والأمر يقتضي كونه مصلحة مراداً. وهما متضادّان؛ فالآتي بالمنهيِّ عنه لا يكون آتياً بالمأمور به. و لازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة. ولا نعني بالفساد إلاّ هذا.

ولنا على الثانية: أنّه لو دلّ، لكانت اِحدى الثلاث، وكلّها منتفية. أمّا الاُولىٰ[5] والثانية فظاهر. و أمّا الالتزام، فلأنّها مشروطة باللّزوم العقليّ، أوالعرفيّ، كما هو معلوم، و كلاهما مفقودان[6]. يدلّ على ذلك: أنّه يجوز عندالعقل

---

١ ـ وهوغلط ـ ب

٢ ـ معارج الاصول، ص ٧٧.

٣ ـ تهذيب الاصول، ص٧٢.

٤ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص١٨٠.

٥ ـ أمّا الاول ـ ب

٦ ـ مفقود ـ الف

وفي العُرف أن يصرّح بالنهي عنها، و أنّها لا تفسد[١] بالمخالفة، من دون حصول تناف بين الكلامين. و ذلك دليلٌ على عدم اللزوم بيّن.

حجّة القائلين بالدلالة مطلقاً بحسب الشرع لا اللّغة: أنّ علماء الأمصار[٢] في جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهي في أبوابه، كالأنكحة والبيوع وغيرها. و أيضاً لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهيُ، ومن ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحة.[٣] واللاّزم باطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا، وكان الفعل وعدمه متساويين، فيمتنع النهي عنه؛ لخلوّه عن الحكمة. و إن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، وهو مصلحة خالصة؛ إذ لا معارضَ لها من جانب الفساد، كما هوالمفروض. و إن كانت راجحة فالصحّة ممتنعة؛ لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدرالرجحان من مصلحة النهي، وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شي ء من مصلحة الصحّة.

و أمّا انتفاء الدلالة لغة،فلأنّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه. وليس-فى لفظ «النهي» ما يدلّ عليه لغةً قطعاً.

والجواب عن الاوّل: أنّه لا حجّة في قول العلماء بمجرّده، مالم يبلغ حدّالاجماع. ومعلومٌ انتفاؤه في محلّ النزاع؛ إذالخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ.

وعن الثانى: بالمنع من دلالة الصحّة، بمعنى ترتّب الأثر على وجودالحكمة في الثبوت؛ إذ من الجائز عقلاً انتفاءُ الحكمة في إيقاع عقدالبيع وقت النداءِ مثلاً مع ترتّب أثره ـ أعني انتقال الملك ـ عليه. نعم، هذا في العبادات معقول؛ فانّ الصحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال، تدلّ على وجودالحكمة المطلوبة؛ و إلاّ لم يحصل.

و بما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر

---

١ - لايفسد ـ الف
٢ - العلماء ـ ب
٣ - يدل عليها الصحة ـ الف

جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة؛ فانّه على عمومه ممنوع. نعم هو في غيرالعبادات متوجّه.

واحتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضاً، بوجهين:

أحدهما: ما استدلّ به على دلالته شرعاً[١] من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهي على الفساد.

و أجاب عنه أُولئك : بأنّه إنّما[٢] يقتضي دلالته على الفساد، و أمّا أنّ تلك الدلالة بحسب اللّغةِ، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالته عليه شرعاً؛ لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة،

والحقّ ما قدّمناه: من عدم الحجّيّة في ذلك . وهم و إن أصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة، لكنّهم مخطئون[٣] في هذاالدليل. والتحقيق[٤] ما استدللنا به سابقاً.

الوجه الثانى لهم: أنّ الأمر يقتضي الصحّة، لما هوالحقّ من دلالته على الأجزاءِ بكلا تفسيريه. والنهي نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصحّة، وهوالفساد.

و أجاب الأوّلون: بأنّ الأمر يقتضي الصحّة شرعاً، لا لغة، و نقول بمثله في النهي. و أنتم تدّعون دلالته لغة. ومثله ممنوع في الأمر.

والحقّ أن يقال: لا نُسلِّم وجوبَ اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكها في لازم واحد، فضلاً عن تناقض أحكامها. سلّمنا، لكن نقيض قولنا: «يقتضي الصحّة»: أنّه «لا يقتضي الصحّة»، ولا يلزم منه أن «يقتضي الفساد». فمن أين يلزم في النهي أن يقتضي الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضي الصحّة. ونحن نقول به.

حجّة النافين للدلالة مطلقاً،لغة و شرعاً: أنّه لو دلّ لكان مناقضاً للتصريح

---

١ - شرعا ـ ليس في ـ ج

٢ - انما ـ ليس في ـ ج

٣ - يغبطون ـ ج

٤ - والحق ـ ب

بصحّة المنهي عنه. واللازم منتف، لأنّه يصحّ أن يقول: «نهيتك عن البيع الفلانيّ بعينه مثلاً. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك.»

و أُجيب: بمنع الملازمة، فانّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه، و أنّ الظاهر غير مراد. و يكون التصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عندالتجرّد عنها.

وفيه نظر، فانّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر و ينافيه قطعاً. وليس بين قوله في المثال: «ولو فَعَلتَ لَعاقَبتُك الخ»، و بين قوله: «نَهَيتُك عنه» مناقضة ولا منافاة. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ: أنّ الكلام متجه في غيرالعبادات وهوالذي مثلّ به. و أمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن؛ إذالمناقضة[1] بين قوله: «لا تُصَلِّ في المكان المغصوب» و «لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة» في غاية الظهور، لا ينكرها إلاّ مُكابِرٌ.

١ـ المناقشة ـ ب

المطلب الثالث

في

العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الأوّل
في
الكلام على ألفاظ العموم

أصل[1]

الحقّ: أنّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه. وهو اختيار الشيخ، والمحقّق، والعلاّمة، و جمهور المحقّقين. وقال السيّد[2] - رحمه الله - و جماعة: إنّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدّعىٰ من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّدُ على أنّ تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل[3] صيغة الأمر في العُرف الشرعيّ إلى الوجوب. و ذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ الّتي يدّعىٰ وضعها للعموم حقيقة في الخصوص، و إنّما يستعمل في العموم مجازاً.

لنا: أنّ السيّد إذا قال لعبده: «لا تضرِب أحداً» فهم من اللّفظ العموم عرفاً، حتّى لو ضرب واحداً عُدّ مخالفاً. والتبادر دليل الحقيقة؛ فيكون كذلك لغة؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير، حقيقة، وهوالمطلوب.

و أيضاً، لوكان نحوُ: «كلّ» و «جميع» من الألفاظ المدّعىٰ عمومها، مشتركة[4] بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناسَ كُلَّهُم أجمعين» مؤكّداً للاشتباه، و ذلك باطل بيان الملازمة: أنّ «كلاّ»[5] و «أجمعين»

---

١ - اصل ليس في - ب

٢ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص٢٠١.

٣ - ينقل - ب

٤ - مشتركا - ب

٥ - كل - الف

مشتركة عندالقائل باشتراك الصيغ، واللّفظ الدالّ على شي ء يتأ كّد بتكريره؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأ كّداً عندالتكرير. و امّا بطلان اللاّزم؛ فلأنّا نعلم ضرورة أنّ مقاصد أهل اللّغة في ذلك تكثير الإيضاح و إزالة الاشتباه.

احتجّ القائلونَ بالاشتراك بوجهين.

الاول أنّ الألفاظ التي يدّعىٰ وضعُها للعموم تستعمل[1] فيه تارة وفى الخصوص أُخرىٰ. بل استعمالها في الخصوص أكثر، وظاهر استعمال اللّفظ في شيئين أنّه حقيقة فيهما. وقد سبق مثله.

الثاني: أنّها[2] لو كانت للعموم، لعلم ذلك إمّا بالعقل، وهو محال؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده[3] في الوضع؛ و إمّا بالنقل، والآحادُ منه لا تفيد اليقين. ولو كان متواتراً لاستوى الكلّ فيه.

والجواب عن الأوّل: أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، والعموم هوالمتبادر عندالاطلاق. و ذلك آية الحقيقة؛ فيكون في الخصوص مجازاً، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

وعن الثاني: منع الحصر فيما ذكر من الأوجه؛ فانّ تبادر المعنى من اللّفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعاً له، وقد بيّنا أنّ المتبادر هوالعموم.

حجّة من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقة في الخصوص: أنّ الخصوصَ متيقّن؛ لأنّها إن كانت له فمراد[4]، و إن كانت للعموم فداخل في المراد، و على التقديرين، يلزم ثبوته. بخلاف العموم، فانّه مشكوك فيه؛ إذ ربّما يكون للخصوص؛ فلا يكون العموم مراداً، ولا داخلاً فيه؛ فجعله حقيقة في الخصوص المتيقّن أولىٰ من جعله للعموم المشكوك فيه.

و أيضاً: اشتهر في الألسُن حتىٰ صار مثلاً أنّه: «ما مِن عامّ إلاّ وقد خُصّ منه»، وهو واردٌ على سبيل المبالغة و إلحاق القليل بالعدم. والظاهر يقتضي

---

١ ـ يستعمل ـ الف ٢ ـ انه ـ ب

٣ ـ بمجرده ـ الف ٤ ـ فمراده ـ ب

كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقلّ، تقليلاً للمجاز.

والجواب: أمّا عن الوجه[١] الأوّل، فبأنّه إثبات اللّغة بالترجيح، وهو غير جائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط؛ إذ من المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلّم؛ فلو حمل اللّفظ على الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل في العموم. وهذا لا يخلو من نظر.

و أمّا عن الأخير، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهرٌ في أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقة في الأغلب، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنها حقيقة في الأقلّ، وقد بيّنا قيام الدليل عليه. هذا، مع ما في التمسّك بمثل هذه الشهرة، من الوهن.

أصل

الجمع المعرّف بالأداة يفيدالعموم حيث لاعهد. ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب. و محقّقوا مخالفينا على هذا أيضاً. و ربّما خالف في ذلك بعض من لا يُعتَدُّ به منهم، وهو شاذّ ضعيف، لا إلتفات إليه.

و أمّا المفرد المعرّف؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيدالعموم. و عزاه[٢] المحقّق إلى الشيخ. وقال قوم بعدم إفادته، و اختاره المحقّق والعلاّمة،[٣] وهوالأقرب.

لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، و أنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطرّداً، وهو منتف قطعاً.

احتجّوا بوجهين، أحدهما: جواز وصفه بالجمع، فيما حكاه البعضُ من قولهم: «أهلك النّاسَ الدّرهمُ البيضُ والدّينارُ الصُّفرُ».

الثاني: صحّة الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: «إِنَّ ٱلإِنسَٰنَ لَفِي خُسرٍ إلاّ الذين آمَنُوا»[٤].

---

١ ـ الجواب عن الوجه ـ ب

٢ ـ وغزاه ـ ب

٣ ـ تهذيب الاصول، الى علم الاصول، ص٧٣.

٤ ـ سورة العصر، ٢ ـ ٣.

واجيب عن الأوّل: بالمنع من دلالته على العموم؛ و ذلك لأنّ مدلول العامّ كلُّ فرد، ومدلولَ الجمع مجموعُ الافراد، و بينهما بون بعيد.

وعن الثاني: بأنّه مجاز[١]؛ لعدم الاطّراد.

وفي الجواب عن كلاالوجهين نظر:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد، وهو خلاف التحقيق، كما قرّر في موضعه.

و أمّا الثاني، فلأنّ الظاهر: أنّه لا مجال لإنكار إفادة المفرد المعرّف العموم في بعض الموارد حقيقة؛ كيف و دلالة أداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم؛ فالكلام حينئذٍ إنّما هو فى دلالته على العموم مطلقاً، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً، على حدّ صيغ العموم التي هذا شانها. ومن البيّن: أنّ هذه الحجّة لا تنهضُ باثبات ذلك، بل إنّما تثبت[٢] المعنى الأوّل الذي لا نزاع فيه.

فائدة مهمّة

حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم، كونُه ليس على حدّالصيغ الموضوعة لذلك، لا عدم إفادته إيّاه مطلقا، فاعلم: أنّ القرينة الحاليّة قائمة في الأحكام الشرعيّة غالباً، على إرادة العموم منه، حيث لا عهد خارجيّ، كما في قوله تعالى: «و أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا»[٣] و قوله عليه السلام: «اِذا كانَ الماءُ قَدرَ كُرّ لَم يُنَجِّسْهُ شَيْء»[٤]، و نظائره، ووجه قيام القرينة على ذلك امتناعُ إرادة الماهيّة والحقيقة؛ إذ الأحكام الشرعيّة إنّما تجري على الكلّيّات باعتبار وجودها، كما علم آنِفاً.

وحينئذٍ، فامّا أن يُراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض[٥] غير معيّن.

---

١ - الثاني مجاز - ب ٢ - يثبت - الف

٣ - سورة البقرة، ٢٧٥. ٤ - وسائل الشيعة، ج١، ص١١٧، ح ١ - ٢. ٥ - لجميع الافراد أو لبعض - ب

لكن إرادة البعض يُنافي الحكمة؛ إذ لا معنىً لتحليل بيع من البيوع، و تحريم فرد من الربا، و عدم تنجيس مقدار الكُرّ من بعض الماء، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنّة؛ فتعيّن في هذا كلّه إرادة الجميع، وهو معنى العموم.

ولم أر أحداً تنبّه لذلك من متقدّمي[1] الأصحاب، سوى المحقّق ـ قدس الله نفسه ـ فانّه قال في آخر هذا البحث: «ولو قيل: إذا لم يكن ثَمَّ معهود، وصدر[2] من حكيم، فانّ ذلك قرينة حاليّة تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».

أصل

أكثرُ العلماءِ على أنّ الجمع المنكرَ لا يُفيد العموم، بل يُحمَل على أقلّ مراتبه. و ذهب بعضهم إلى إفادته ذلك. وحكاه[3] المحقّق عن الشيخ، بالنظر إلى الحكمة. والأصح الأوّل.

لنا: القطع بأنّ «رجالاً» مثلاً[4] بين الجموع في صلوحه لكلّ عدد بدلاً، «كرجل» بين الآحاد في صلوحه لكلّ واحد؛ فكما أنّ «رجلاً» ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد، كذلك «رجال» ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد. نعم أقلّ المراتب واجبة الدخول قطعاً؛ فعلم كونها مرادة، و بقي ماسواها على حكم الشك.

حجّة[5] الشيخ: أنّ هذه اللفظة، إذا دلّت على القلّة والكثرة، وصدرت من حكيم، فلو أراد القلّة لبيّنها. وحيث لا قرينة، وجب حمله على الكلّ. و زاد من وافقه من العامّة: أنّه ثبت إطلاق اللّفظ على كلّ مرتبة من مراتب الجموع؛ فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى.

١ـ من مقدمي ـ الف

٢ـ فصدر ـ الف

٣. معارج الاصول، ص ٨٧.

٤ـ مثلاً ـ ليس في ـ ب

٥ـ احتجاج ـ الف

والجواب: عن احتجاج[١] الشيخ، أمّا أوّلاً: فبالمعارضة بأنّه لو أرادالكلّ لبيّنه أيضاً. و أمّا ثانياً: فلأنّا لا نُسلّم عدم القرينة، إذ يكفي فيها كون أقلّ المراتب مراداً قطعاً.

وفيه نظر،والتحقيق: أنّ اللّفظ لمّا كان موضوعاً للجمع[٢] المشترك بين العموم والخصوص، كان عند الإطلاق محتملاً للأمرين[٣]، كسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة، إلاّ أنّ أقلّ مراتب الخصوص ـ باعتبار القطع بارادته ـ يصير متيقّناً، و يبقى ما عداه مشكوكاً فيه، إلى أن يدلّ على إرادته.ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه.

و بهذا يظهر الجواب عن الكلام الأخير، فانّا نمنع كون اللّفظ حقيقة في كلّ مرتبة، و إنّما هو للقدر المشترك بينها؛ فلا دلالة له[٤] على خصوص أحدها. ولئن سلّمنا كونه حقيقة في كلّ منها، لكان الواجب حينئذٍ التوقّف، على ما هوالتحقيق من أنّ المشترك لايحمل على شيء من معانيه إلاّ بالقرينة، و أنّ استعماله في جميعها لا يكون إلاّ مجازاً، فيحتاج الحمل عليه إلى الدليل.

فائدة

أقلّ مراتب صيغة الجمع ثلاثة على الأصحّ، وقيل: أقلّها إثنان.

لنا: أنّه يسبق إلى الفهم عند إطلاق الصيغة بلا قرينة الزائدُ على الاثنين. و ذلك دليل على أنّه حقيقة في الزائد دونه؛ لما هو معلوم من أنّ علامة المجاز تبادر غيره.

احتجّ المخالف بوجوه:

---

١ ـ من احتجاج ـ ب

٢ ـ للجميع ـ ب

٣ ـ محتمل الأمرين ـ ب

٤ ـ له ليس في ـ ب

الأوّل: قوله[١] تعالى: «فَإن كانَ لَهُ إخوَة»[٢]، والمراد به ما يتناول الأخوين اتّفاقاً. والأصل فى الاطلاق الحقيقة.

الثانى: قوله[٣] تعالى: «إنّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ»[٤] خطاباً لموسىٰ و هٰرون. فأطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين.

الثالث قوله عليه السّلام: «الإثنان فما فوقهما جماعة».

الجواب[٥] عن الأوّل: أنّ الاتّفاق[٦] إنّما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين[٧]، لا على استفادته من الآية؛ فلا دلالة فيه.

وعن الثانى: بالمنع من إرادتهما فقط، بل فرعون مراد معهما. سلّمنا، لكنّ الاستعمال إنّما يدلّ على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز. وقد دلّلنا على كونه مجازاً فيما دون الثلاثة.

وعن الثالث أنّه ليس من محلّ[٨] النزاع في شيء، إذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع.[٩]

أصل

ما وضع لخطاب المشافهة، نحو: «يا أيُّها الناسُ»، «يا أيُّها الّذينَ آمَنُوا» لا يعمّ بصيغته من تأخّر عن زمن الخطاب، و إنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول أصحابنا و أكثر أهل الخلاف، و ذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم.

لنا: أنّه لا يقال للمعدومين: «يا أيُّها الناسُ» ونحوه، و إنكاره مكابرة. و أيضاً، فانّ الصبيّ والمجنون أقربُ إلى الخطاب من المعدوم، لوجودهما و اتّصافهما

---

١ - كقوله - ب

٢ - سورة النساء، ١١.

٣ - قوله - ليس في - ب

٤ - سورة الشعراء، ١٠.

٥ - والجواب - الف - ب

٦ - الالتفات - الف

٧ - الاخرين - ج الاخوين خ ل - الف

٨ - ليس محل - ب

٩ - لا في الجمع - الف

بالانسانيّة، مع أنّ خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً. فالمعدوم أجدر أن يمتنع.

احتجّوا بوجهين: أحدهما: أنّه لولم يكن الرسول، صلّى الله عليه وآله،[١] مخاطباً لمن بعده، لم يك مرسلاً إليه. واللاّزم منتف. بيان الملازمة: أنّه لامعنى لإرساله إلاّ أن يقال له: «بلّغ أحكامي». ولا تبليغ إلاّ بهذه العمومات، وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة إليه. و امّا انتفاء اللاّزم فبالاجماع.

والثانى: أنّ العلماء لم يزالوا يحتجّون على أهل الأعصار ممّن بعد[٢] الصحابة، فى المسائل الشرعيّة، بالآيات والأخبار المنقولة عن النبيّ،صلّى الله عليه وآله، و ذلك إجماع منهم على العموم لهم.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل: فبالمنع من أنّه لا تبليغ إلاّ بهذه[٣] العمومات التي هي خطاب المشافهة؛ إذ التبليغ لا يتعيّن فيه المشافهة، بل يكفى حصوله للبعض شفاهاً، و للباقين بنصب الدلائل والأمارات على أنّ حكمهم حكم الذين شافههم.

و أمّا عن الثانى: فبأنّه لا يتعيّن أن يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم، بل يجوز أن يكون ذلك لعلمهم بأنّ حكمهم[٤] ثابت عليهم بدليل آخر. وهذا ممّا لا نزاع فيه؛ إذ كوننا مكلّفين بما كلّفوا به معلوم بالضرورة من الدين.

---

١ ـ (ص) ليس فى ـ ب
٢ ـ من بعد ـ ب
٣ ـ بهذا ـ ب
٤ ـ حكمه ـ الف ـ ب

الفصل الثانی
في
جملة من مباحث التخصيص

أصل

اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتّىٰ يبقىٰ واحد. وهو اختيار المرتضى، والشيخ،[1] و أبي المكارم ابن زُهرة.[2] و قيل: حتّى يبقى ثلاثة.وقيل: اثنان. وذهب الأكثر ومنهم المحقق إلى أنّه لا بدّ من بقاءِ جمع يقرب[3] من مدلول العامّ، إلاّ أن يستعمل في حقّ الواحد على سبيل التعظيم. وهوالأقرب.

لنا: القطع بقبح قول القائل: «أكلتُ كلَّ رمّانة في البستان»، وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثة. وقوله: «أخذتُ كلّ ما في الصندوق من الذهب» وفيه ألف، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله: «كلُّ من دَخَلَ داری فهو حُرٌّ»، أو «كلُّ[4] من جاءك، فأكرِمه»، و فسّره بواحد أو ثلاثة، فقال: «أردتُ زيداً أو هو مع عمرو و بكر». ولا كذلك لو اُريد من اللّفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله.

احتجّ مجوّزوه إلى الواحد بوجوه:

الأوّل: أنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز، على ما هو التحقيق، وليس بعض الأفراد أولىٰ من البعض؛ فوجب جواز استعماله في

---

١ ـ المرتضى والشيخ رحمهما الله وابي ـ ب

٢ ـ بن زهرة ـ الف ـ ج

٣ ـ جميع يقرب ـ ب

٤ ـ وكلّ ـ ب

جميع الأقسام إلى أن ينتهى إلى الواحد.

الثانى: أنّه لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه و إخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص.

الثالث:قوله تعالى: «و إنّا لَـهُ لَحافِظونَ»[1]، والمراد هوالله[2] تعالى وحده.

الرّابع:قوله تعالى: «الّذينَ قالَ لَهُمُ النّاسُ»[3]، والمراد نعيم بن مسعود، باتّفاق المفسّرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجناً؛ لوجود القرينة ؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد، مهما وجدت القرينة. وهوالمدّعى.

الخامس: أنّه علم بالضرورة من اللّغة صحّة قولنا: «أكلتُ الخبزَ وَشَرِبتُ الماءَ»، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

والجواب عن الأوّل: المنع من عدم الأولويّة؛ فانّ الأكثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلاّمة ـ رحمه الله ـ فى النهاية[4].

وفيه نظر، لأنّ أقربيّة الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحيّة إرادته على إرادة الأقلّ، لا امتناع إرادة الأقلّ، كما هوالمدّعى.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ فى الخصوص مجاز، كما هوالحقّ،وستسمعه، ولا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز[5] لا جرم كان الحكم مختصّاً باستعماله في الأكثر، لانتفاء العلاقة فى غيره.

فان قلت: كلُّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ، فهو جزؤه. و علاقة الكلّ والجزء حيث يكون استعمال[6] اللّفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشترط[7] بشىء، كما نصّ عليه المحقّقون. و إنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ

---

١ ـ سورة الحجر، ٩

٢ ـ الله ليس في ـ الف

٣ـ سورة آل عمران، ١٧٣.

٤ ـ نهاية الاصول، ورقة ١١٠ ص ٢.

٥ ـ لتجوزه ـ ب

٦ ـ الاستعمال ـ ج

٧ ـ غير مشترطة ـ ب

الموضوع للجزءِ في الكلّ، على ما مرّ تحقيقه. و حينئذٍ فاوجه تخصيص وجود العلاقة بالأ كثر؟

قلت: لا ريبَ في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له، كيف؟ وقد عرفت أنّ مدلول العامّ كلّ فرد، لا مجموع الأفراد. و إنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لوكان بالمعنى الثاني. وليس كذلك. فظهر أنّه ليس المصحّح للتجوّز علاقة الكلّ والجزء، كما توهّم. و إنّما هو علاقة المشابهة، أعني: الاشتراك في صفة، وهي هٰهنا الكثرة؛ فلابدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثرة تقرب[1] من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. و ذلك هوالمعنيّ بقولهم: «لابدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثاني: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يُعَدُّ في اللغة لغواً، و ينكر عُرفاً.

وعن الثالث: أنّه غير محلّ النزاع، فانّه للتعظيم، وليس من التعميم والتخصيص في شيء. و ذلك لما جرت العادة به، من أنّ العظماء يتكلّمون عنهم و عن أتباعهم، فيغلّبُون المتكلّم؛ فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه أصلاً.

وعن الرابع: أنّه، على تقدير ثبوته، كالثالث في خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث في تخصيص العامّ، و «النّاسُ»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، والمعهود غير عامّ. وقد يُتوَقّف في هذا، لعدم ثبوت صحّة إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن الخامس: أنه غير محلّ النزاع أيضاً؛ فانّ كلّ واحد[2] من الماءِ والخبز في المثالين ليس بعامّ، بل هو للبعض[3] الخارجيّ المطابق للمعهود الذهنيّ، أعني:

---

١ ـ يقرب ـ الف
٢ ـ واحد واحد ـ ب
٣ ـ المبغض ـ الف

الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يُؤكل ويُشرَب، وهو مقدارٌ مّا معلومٌ[١].

وحاصل الأمر أنّه أطلِقَ المعرّفُ بلام العهد الذهنيّ - الذي هو قسم من تعريف الجنس - على موجود معيّن، يحتمله وغيره اللفظ وأُريد بخصوصه من بين تلك[٢] المحتملات بدلالة القرينة. وهذا مثل إطلاق المعرَّف بلام العهد الخارجيّ على موجود معيّن من بين معهودات خارجيّة، كقولك لمخاطبك: «أُدخُل السُّوقَ» مريداً به واحداً من أسواق معهودة بينك وبينه عهداً خارجيّاً معيّناً له من[٣] بينها بالقرينة، ولو بالعادة؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء، فكذا هذا.

حجّة مجوّزيه إلى الثلاثة والاثنين: ما قيل في الجمع، وأنّ أقلّه ثلاثة أو اثنان، كأنّهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين.

والجواب: أنّ الكلام في أقلّ مرتبة يخصّص إليها[٤] العامّ، لا في أقلّ مرتبة يطلق عليها الجمعُ، فانّ الجمع من حيث هو ليس بعامّ، ولم يقم دليل على تلازم حكميها[٥]؛ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

أصـل

وإذا خصّ[٦] العامّ وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ[٧]، والمحقّق[٨]، والعلاّمة[٩] في أحد قولَيه، وكثير من أهل الخلاف. وقال قوم: إنّه حقيقة مطلقاً. وقيل: هو حقيقة، إن كان الباقي غير منحصر، بمعنى أنّ له كثرة يعسر العلمُ بعددها؛ وإلاّ، فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقة، إن خصّ

---

١ - معهود - الف

٢ - ذلك - ب

٣ - معينا من - ب

٤ - اليه - الف

٥ - حكمها - ب

٦ - إذا خص - ب

٧ - عدة الاصول، ج١، ص١٢٠.

٨ - معارج الاصول، ص...

٩ - نهاية الاصول، ورقة ١١١ص١

بمخصّص لا يستقلّ بنفسه، من شرط، أو صفة، أو استثناءٍ، أو غاية، و إن خصّ بمستقلّ، من سمع أو عقل، فمجاز. وهوالقول الثاني للعلاّمة، اختاره في التهذيب[1].و ينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه[2]. لكنّها شديدة الوهن، فلا جدوىٰ للتعرّض[3] لنقلها.

لنا: أنّه لو كان حقيقة في الباقي، كما في الكلّ، لكان مشتركاً بينهما. واللازم منتف. بيان الملازمة: أنّه ثبت كونه للعموم حقيقة، ولا ريبَ أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم، وقد فرض كونه حقيقة فيه أيضاً؛ فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، وهو معنى المشترك . و بيان انتفاء اللازم: أنّ الفرض وقع في مثله، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّة القائل بأنه حقيقة مطلقاً، أمران:

أحدهما: أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باق على ما كان، لم يتغيّر، إنّما طرء عدم تناول الغير.

والثاني: أنّه يسبق إلى الفهم؛ إذ مع القرينة لا يحتمل غيره. و ذلك دليل الحقيقة.

والجواب عن الأوّل: أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره، و بعده يتناوله وحده، وهما متغايران؛ فقد استعمل في غير ما وضع له.

واعترض: بأنّ عدم تناوله للغير أو تناوله له، لا يغيّر صفة تناوله لما يتناوله.

وجوابه: أنّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي، حتىٰ يكون بقاءُ التناول مستلزماً لبقاءِ كونه حقيقة، بل من حيث انّه مستعمل في المعنى الذى ذلك الباقي بعض منه، و بعدالتخصيص يستعمل في نفس الباقي، فلا يبقىٰ[4] حقيقة. والقولُ بأنه كان متناولاً له حقيقة مجرّدُ عبارة؛ إذ الكلام

---

١ ـ تهذيب الاصول، ص٧٤، المبحث الثاني.
٢ ـ هذا ـ الف
٣ ـ في التعرض
٤ ـ فلا تبق ـ الف

في الحقيقة المقابلة للمجاز، وهي صفة اللّفظ.

وعن الثاني: بالمنع من السبق إلى الفهم. و إنّما يتبادر مع القرينة، و بدونها يسبق العموم. و هو دليل المجاز.

واعترض: بأنّ ارادة الباقى معلومة بدون القرينة. إنّما المحتاج إلى القرينة، عدم إرادة المخرج.

وضعفه ظاهر؛ لأنّ العلم بإرادة الباقي قبل القرينة إنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد، وكونه بعضاً منه. والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه، هوالعلم بارادته على أنّه نفس المراد، وهذا لم يحصل إلاّ بمعونة القرينة. وهو معنى المجاز.

حجّة من قال بأنّه حقيقة، إن بقى غير منحصر، أنّ معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد، و إذا كان الباقي غير منحصر، كان عامّاً.

والجواب: منع كون معناه ذلك؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أوّلاً، وقد صار لغيره. فكان مجازاً.

ولا يذهب عليك أنّ منشأ الغلط في هذه الحجّة اشتباه كون النزاع في لفظ العامّ أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليّين في مواضع متعدّدة، ككون الأمر للوجوب، والجمع للاثنين، والاستثناء مجازاً في المنقطع. وهو من باب اشتباه[1] العارض بالمعروض.

حجّة القائل بأنّه حقيقة، إن خصّ بغير مستقلّ: أنّه لوكان التقييد بما لا يستقلّ يوجبُ تجوّزاً في نحو[2]: «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفة، و: «أكرم بني تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط، و «اعْتَزِل الناسَ إلاّ العُلَماءَ» من المقيّد بالاستثناء، لكان نحو: «مُسلِمُونَ» للجماعة مجازاً، ولكان نحو: «المُسلِم» للجنس أو للعهد مجازاً، ولكان نحو: «ألف سَنَة إلاّ خمسينَ عاماً» مجازاً. واللوازم الثلاثة باطلة. أمّا الأوّلان: فإجماعاً، و أمّا الأخير، فلكونه موضع

---

١ - الاشتباه - ب
٢ - تجوزاً نحو - ب

وفاق من الخصم.[١] بيان الملازمة: أنّ كلّ واحدٍ من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزء له، وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أوّلاً. وهي بدونه، لما نقلت عنه، ومعه لما نقلت إليه. ولا يحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز. فالفرقُ تحكّم.

والجواب: أنّ وجه الفرق ظاهر. فانّ الواو في «مُسلِمون»، كألف «ضارِب» و واو «مضروب» جزء الكلمة، والمجموع لفظ واحد. والألف واللام في نحو[٢] «المُسلِم» و إن كانت[٣] كلمة، إلاّ أنّ المجموع يُعَدّ في العرف[٤] كلمة واحدة، و يفهم منه معنى واحد من غير تجوّز ونقل من معنى إلى آخر. فلا يقال إنّ «مُسلِم» للجنس، والألف واللام للقيد والحكم بكون نحـو[٥] «ألف سنة إلاّ خمسينَ عاماً» حقيقة ـ على تقدير تسليمه ـ مبنيٌّ على أنّ المراد به تمام مدلوله، و أنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.[٦]

و أنت خبير بأنّه لا شيء ممّا ذكرناه في هذه الصور الثلاث بمتحقّق في العامّ المخصوص؛ لظهور الامتياز بين لفظ العامّ و بين المخصّص، وكون كلّ منهما كلمة برأسها، ولأنّ المفروض إرادة الباقي من لفظ العامّ، لا تمام المدلول مقدّماً على الإسناد. وحينئذٍ فكيف يلزم من كونه مجازاً كون هذه مجازات؟

أصل

الأقرب عندى أنّ تخصيصَ العامّ لا يُخرجُهُ عن الحجيّة في غير محلّ التخصيص، ان لم يكن المخصّصُ مجملاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم يوجد في كلام بعض المتأخّرين ما يشعر بالرغبة عنه. ومن الناس من أنكر حجيّته مطلقاً. ومنهم من فصّل، واختلفوا في التفصيل على

---

١ ـ وفاق الخصم ـ ب
٢ ـ اللام نحو ـ الف
٣ ـ وان كان ـ ب
٤ ـ يعد في العرف ليس في ـ ج
٥ ـ نحو ـ ليس في ـ ج
٦ ـ والحكم ليس في ـ ج

أقوال شتّى[١]، منها: الفرق بين المتّصل والمنفصل، فالأوّل[١] حجّة، لا الثانى. ولا حاجة لنا[٢] إلى التعرّض لباقيها، فانّه تطويل بلاطائل، إذهي في غاية الضعف والسقوط. و ذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّة في أقلّ الجمع، من اثنين أو ثلاثة، على الرأيين[٣].

لنا: القطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «كُلُّ مَن دَخَلَ دَارِى، فأكرِمهُ» ثمّ قال بعد[٤]: «لا تُكرِم فُلاناً»، اوقال في الحال: «إلاّ فُلاناً»، فترك إكرامَ غيرِ من وقع النصُّ على إخراجه، عُدَّ في العرف عاصياً، و ذمّه العقلاءُ على المخالفة. و ذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي، وهوالمطلوب.

احتجّ منكرالحجّيّة مطلقاً بوجهين:

الأوّل: أنّ حقيقة اللفظ هي العموم، ولم يُرَد[٥]؛ و سائر ما تحته[٦] من المراتب مجازاته. و إذا لم تُرَدالحقيقة[٧] و تعدّدت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يُحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحدالمجازات؛ فلا يُحمل عليه، بل يبقى متردّداً بين جميع مراتب الخصوص؛ فلا يكون[٨] حجّة في شيء منها.

ومن هذا يظهر حجّة المفصّل؛ فانّ المجازيّة عنده إنّما تتحقّق في المنفصل، للبناءِ على الخلاف في الأصل السابق.

الثاني: أنّه بالتخصيص خرج عن كونه[٩] ظاهراً؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ ما ذكرتموه صحيح، إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها[١٠]. امّا إذا كان بعضها اقربَ إلى الحقيقة، ووجد

---

١ ـ والأول ـ ب
٢ ـ حاجة بنا ـ الف
٣ ـ من الرأيين ـ ب
٤ ـ بعده ـ ب
٥ ـ ولم يرده ـ ب
٦ ـ سائر من تحته ـ ب
٧ ـ يرد الحقيقة ـ ب
٨ ـ فلا تكون ـ ب
٩ ـ من كونه ـ الف
١٠ ـ احدهما ـ ب

الدليل على تعيينه، كما في موضع النزاع، فانّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. و ما ذكرناه من الدليل يعيّنه أيضاً، لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في إرادته، مضافاً إلى منافاة عدم إرادته للحكمة، حيث يقع[١] في كلام الحكيم، بتقريب ما مرّ في بيان إفادة المفرد المعرّف للعموم؛ إذالمفروض انتفاء الدلالة على المراد هٰهنا من غير جهة التخصيص. فحينئذٍ يجب الحمل على ذلك البعض، و سقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّة غير وافية بدفع القول بحجّيّته في أقلّ الجمع، إن لم يكن المحتجّ بها ممّن يرىٰ جواز التجاوز[٢] في التخصيص إلى الواحد؛ لكون أقلّ الجمع حينئذٍ مقطوعاً به، على كلّ تقدير.

وعن الثاني: بالمنع من عدم الظهور في الباقي، و إن لم يكن حقيقة. و سندُ هذا المنع يظهرُ من دليلنا السابق. وانتفاء الظهور بالنسبة إلى العموم لا يضرّنا.

واحتجّ الذاهب إلى أنّه حجّة في أقلّ الجمع: بأنّ أقلّ الجمع هوالمتحقّق، والباقي مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

والجواب: لا نُسلّم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي.

أصل

ذهب العلاّمة[٣] في التهذيب[٤] إلى جواز الاستدلال بالعامّ قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص،[٥] واستقرب في النهاية[٦] عدم الجواز، مالم يستقص في الطلب وحكىٰ فيها كلاًّ من القولين عن بعض من[٧] العامّة. وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع.

---

١ - تقع - ب

٢ - التجاوز - الف التجوز - ب

٣ - ذهب العلاّمة ره - الف

٤ - تهذيب الاصول، ص ٧٤.

٥ - التحقيق - الف

٦ - نهاية الاصول، ورقه ١١٣.

٧ - عن بعض من العامة - الف من ليس في - ب

فقال بعضهم: إنّ النزاع في جواز التمسّك بالعامّ قبل البحث عن المخصّص. وهوالذي يلوح من كلام العلاّمة في[1] التهذيب، و صرّح به في النهاية. و أنكر ذلك جمع من المحقّقين، قائلين، إنّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع إجماعاً. و إنّما الخلاف في مبلغ البحث. فقال الأكثر: يكفي بحيث يغلب[2] معه الظنّ بعدم المخصّص، وقال بعض[3]: إنّه لا يكفي ذلك، بل لا بدّ من القطع بانتفائه.

والظاهر: أنّ الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسّك بالعامّ قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدّمين، و تصريح آخرين باختياره. لكنّه ضعيف.

و ربّما قيل إنّ مرادقائله: أنه قبل وقت العمل وقبل ظهورالمخصّص، يجب اعتقاد عمومه جزماً؛ ثمّ إن لم يتبيّن[4] الخصوص، فذاك، و الاّ تغيّر الاعتقاد.

و ينقل عن بعض العلماء أنّه قال ـ بعد ذكره لهذاالكلام عن ذلك القائل ـ: «وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و مضطرب العلماء. و إنّما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد».

إذا عرفت هذا: فالأقوى عندي: أنّه لا يجوز المبادرة إلى الحكم[5] بالعموم، قبل البحث عن المخصّص[6]، بل يجب التفحّص عنه، حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه، كما يجب ذلك في كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، فانّه في الحقيقة جزئيّ من جزئيّاته.

لنا: أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلّة، وكيفيّة دلالتها. والتخصيص كيفيّة في الدلالة. وقد شاع أيضاً حتّى قيل: «ما من عامّ إلاّ وقد خصّ»، فصار احتمالُ ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه، و توقّف ترجيح

---

١ - بان العمل ـ الف
٢ - تغلب ـ الف
٣ - بعضهم ـ الف
٤ - لم يبين ـ ب
٥ - بالحكم ـ ج
٦ - الخصيص ـ ج

أحد الأمرين على البحث والتفتيش. و إنّما اكتفينا بحصول الظنّ ولم نشترط القطع؛ لأنّه ممّا لاسبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدلّ على عدم الوجود. فلو اشترط، لأدّىٰ إلى إبطال العمل بأكثر العمومات.

احتجّ مجوّز التمسّك به قبل البحث: بأنّه لو وجب طلبُ المخصّص في التمسّك بالعامّ، لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقة. بيان الملازمة: أنّ إيجاب طلب المخصّص إنّما هو للتحرّز عن الخطاء[١]. وهذا المعنىٰ بعينه موجود في المجاز. لكنّ اللازمَ أعني طلب المجاز منتف؛ فانّه ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها، من غير بحث عن وجود ما يصرف اللّفظ عن حقيقته. و بهذا احتجّ العلاّمة على مختار التهذيب[٢]. وهو كالصريح في موافقة هذا القائل، فتأمّل.

والجواب: الفرق بين العامّ والحقيقة؛ فانّ العمومات أكثرها مخصوصة، كما عرفت. فصار حملُ اللفظ على العموم مرجوحاً في الظنّ قبل البحث عن المخصّص. ولا كذلك الحقيقة، فانّ أكثر الألفاظ محمول[٣] على الحقايق.

واحتجّ مشترط القطع: بأنّه إن كانت المسألة ممّا كثر فيه البحث، ولم يطلّع على تخصيص، فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه؛ إذ لو كان، لوجد مع كثرة البحث قطعاً. و إن لم يكن[٤] ممّا كثر فيه البحث، فبحث المجتهد فيها يُوجب القطع بانتفائه أيضاً؛ لأنّه لو اريد بالعامّ الخاص، لنصب لذلك[٥] دليلٌ يطلّع عليه، فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص، قطع بعدمه.

و أُجيب: بمنع المقدّمتين، أعني: العلم عادة عند كثرة البحث، والعلم بالدليل عند بحث المجتهد. فانّه كثيراً ما[٦] تكون[٧] المسألة ممّا تكرّر فيه البحث، أو يبحث فيها المجتهد، ليحكم[٨]، ثمّ يجد ما يرجع به عن حكمه[٩]. وهو ظاهر.

---

١ ـ عن الخطايا ـ الف
٢ ـ تهذيب الاصول الى علم الاصول، ص٧٤.
٣ ـ مما محمول ـ ب
٤ ـ وان لم تكن ـ ب
٥ ـ بذلك ـ الف
٦ ـ مما ـ ج
٧ ـ يكون ـ الف
٨ ـ فيحكم ـ الف
٩ ـ حكم ـ ج

الفصل الثالث

في

مايتعلق بالمخصص

أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّداً، سواء كان جملاً أو غيرها، وصحّ عوده إلى كلّ واحد، كان الأخير مخصوصاً قطعاً. وهل يخصّ معه الباقي، أو يختصّ[1] هو به؟ أقوال.[2] وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج، في تعقّب الاستثناء. ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها[3] كما في الاستثناء. ونحن نجري على منهجهم،[4] حذراً من فوات بعض الخصوصيّات بالخروج عنه، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول: ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّبَ للجمل المتعاطفة، ظاهرٌ في رجوعه الى الجميع. و فسّره بعضهم بكلّ واحدة. و يحكى هذاالقول عن الشيخ[5] رحمه الله. وقال آخرون:[6] انه ظاهر في العود الى الأخيرة. وقيل: بالوقف، بمعنى لا ندري أنه حقيقة في أيّ الأمرين. وقال[7] السيّد المرتضى رضي الله عنه: إنه مشترك بينهما، فيتوقّف إلى[8] ظهورالقرينة. وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم، لأنّ الأخيرة مخصوصة على كلّ حال. نعم تظهر[9] ثمرة الخلاف في

---

١ ـ يخصص ـ ب

٢ ـ فيه اقوال ـ ب

٣ ـ فيها ـ الف

٤ ـ نهجم ـ ب

٥ ـ عدت الاصول ج ١ ص١٢٥ ـ ١٢٦

٦ ـ الاخير ـ

٧ ـ الذريعة الى اصول الشريعة ص٢٤٩

٨ ـ على ـ ج

٩ ـ يظهر ـ الف ب

استعمال الاستثناءِ في الإخراج من الجميع؛ فانّه مجاز على ذلك القول، محتمل عند أوّل هذين، حقيقة عند ثانيهما.

و فصّل بعضهم تفصيلاً طويلاً، يرجع حاصله إلى اعتماد القرينة على الأمرين. و اختاره العلاّمة في التهذيب[١]. وليس بجيّد؛ لأنّ فرض وجود القرينة يُخرج عن محلّ النزاع، إذ هو فيما عَرىَ عنها.

والذي يقوىٰ في نفسي: أنّ اللفظ محتمل لكلّ من الأمرين، لا يتعيّن لأحدهما إلاّ بالقرينة. وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه، كمذهب الوقف، ولا لكونه مشتركاً بينهما مطلقاً، كما يقوله[٢] المرتضى ـ رضى الله عنه ـ و إن كنّا في المعنى موافقين له. ولولا تصريحه ـ رحمه الله ـ بلفظ «الاشتراك» في أثناءِ الاحتجاج، لم يأب كَلامُه الحمل على ما اخترناه؛ فانّه قال: «والذي أذهب إليه: أنّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة[٣] منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعيّ، و تجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبوحنيفة، و أن لا يقطع على ذلك إلاّ بدليل منفصل، أو عادة، أو أمارة. وفي الجملة: لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع[٤] إلى اللّفظ».

هذا. والحال فيما صرنا إليه، نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك، من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيرة، لكونها متيقّنة التخصيص على كلّ تقدير. غاية ما هناك أنّه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها أو في جملة الجميع. وهذا لا أثر له في الحكم المطلوب، كما هو ظاهر[٥]. فالمحتاج إلى القرينة في الحقيقة إنّما هو تخصيص ما سواها.

ولنقدّم على توجيه المختار مقدّمة يسهلُ بتدبّرها كشف الحجاب عن وجه

---

١ ـ تهذيب الاصول الى علم الاصول، ص٧٥.

٢ ـ كما يقول ـ الف

٣ ـ إلىٰ واحدة ـ الف

٤ ـ لشيء يراجع ـ ج

٥ ـ الظاهر ـ ب

المرام، و تزداد[1] بتذكّرها بصيرة في تحقيق المقام. و هي: أنّ الواضع لابدّ له من تصوّر المعنىٰ في الوضع. فان تصوّر معناً جزئيّاً، وعيّن بازائه لفظاً مخصوصاً، أو ألفاظاً مخصوصة، متصوّرة تفصيلاً أو إجمالاً ، كان الوضعُ خاصّاً، لخصوص التصوّر المعتبر فيه أعني تصوّرالمعنى، والموضوع له خاصّاً أيضاً. وهو ظاهرٌ، لا لبس فيه.و إن تصوّر معنى عاماً، يندرج تحته جزئيّات إضافيّة أو حقيقية، فله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة بالتفصيل أوالاجمال بازاءِ ذلك المعنى العامّ. فيكون الوضع عامّاً؛ لعموم التصوّر المعتبر فيه، والموضوع له أيضاً عامّاً. وله أن يعيّن اللفظ أوالألفاظ بازاءِ خصوصيّات الجزئيّات المندرجة تحته؛ لأنّها معلومة إجمالاً، إذا توجّه[2] العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها، والعلم الاجماليّ كاف في الوضع؛ فيكون الوضع عامّاً؛ لعموم التصوّر المعتبر فيه، والموضوع له[3] خاصّاً.

فن القسم الأوّل من هذين: المشتقّات. فانّ الواضع وضع صيغة «فاعِل» مثلاً، من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله، و صيغةَ «مفعول» منه لمن وقع عليه. وعمومُ الوضع والموضوع له في ذلك بيّن.

ومن القسم الثاني: المبهمات، كاسم الإشارة؛ فلفظ[4]: «هذا» مثلاً، موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا[5] يشار به إليه، لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العامّ، وهو كلّ مشار إليه مفرد مذكّر، ولم يضع[6] اللفظ لهذاالمعنى الكلّي[7]، بل لخصوصيّات تلك الجزئيّات المندرجة تحته. و إنّما حكموا بذلك،لأنّ لفظ[8] «هذا» لايطلق إلاّ على الخصوصيّات، فلا يقال: «هذا»، و يراد واحدٌ ممّا يشار إليه[9]، بل لابدّ في إطلاقه من القصد إلى خصوصيّة معيّنة؛ فلو كان موضوعاً للمعنى العامّ

---

١ - يزداد ـ ج

٢ - إذ توجه ـ الف

٣ - له ـ ليس في ـ ب

٤ - فلفظة ـ الف

٥ - عما ـ ب

٦ - يضع ـ ليس في ـ ج

٧ - المعنىٰ الكل ـ ب

٨ـ لفظ ـ ليس في ـ ج

٩ـ به ـ ب

كـ «رجل» لجاز فيه ذلك . وهكذا الكلام في الباقي.

ومن هذاالقبيل أيضاً وضع الحروف؛ فانّها موضوعة باعتبار معنى عامّ ـ وهو نوع من النسبة ـ لكل واحدة من خصوصيّاته. فـ « مِن» و إلى» و «على»، مثلاً، موضوعات باعتبار الابتداءِ والانتهاءِ والاستعلاءِ، لكلّ ابتداء وانتهاء و استعلاء معيّن بخصوصه. وفي معناها الأفعال الناقصة. و أمّا التامّة فلها جهتان، وضعها من إحديهما عامّ، ومن الأُخرىٰ خاصّ؛ فالعامّ بالقياس إلى ما اعتبر فيها من النِسب الجزئيّة؛ فانّها في حكم المعاني الحرفيّة؛ فكما أنّ لفظة[1] «من» موضوعة وضعاً عامّاً، لكلّ ابتداء معيّن بخصوصه، كذلك لفظة «ضَرَبَ» مثلاً موضوعة وضعاً عامّاً، لكلّ نسبة، للحدَث الذى دلّت عليه، إلى فاعل بخصوصها.[2] و أمّا الخاصّ فبالنسبة إلى الحدَث، وهو واضح.

إذا تمهّد هذا، قلنا: إن أدوات الاستثناء كلّها موضوعة بالوضع العامّ لخصوصيّات الإخراج. أمّا الحرف منها، فظاهر. و أمّا الفعل، فلأنّ الإخراج به إنّما هو باعتبار النسبة؛ وقد علمت: أنّ الوضع بالاضافة إليها عامّ، و أمّا الاسم؛ فلأنّه من قبيل المشتقّ، والوضع فيه عامّ، كما عرفت.

ثمّ إنّ فرضَ إمكان[3] عودالاستثناء إلى كلّ واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك ، وهي تحصل بأمور.

منها: كونه موضوعاً وضع الأدات، أعني بالوضع العامّ، وهوالأغلب.كأن يكون مشتقّاً، أو اسماً مبهماً، أو نحوهما، ممّا هو موضوع كذلك .

وعلى هذا، فأيّ الأمرين أُريد من الاستثناء كان استعمالهُ فيه حقيقة، واحتيج في فهم المراد منه إلى القرينة، كما في نظائره. فانّ إفادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العامّ إنّما هي بالقرينة. وليس ذلك من الاشتراك في شيء؛ لاتّحاد الوضع فيه و تعدّده في المشترك[4]. لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج إلى

---

١ ـ لفظ ـ الف

٢ ـ بخصوصه ـ ب

٣ ـ امكانه ـ ج

٤ ـ تعدده المشترك ـ ب

القرينة.

على أنّ بينهما فرقاً من هذاالوجه أيضاً، فانّ احتياج اللفظ المشترك إلى القرينة إنّما هو لتعيين المراد؛ لكونه موضوعاً لمسميّات متناهية، فحيث يطلق يدلّ على تلك المسميّات، إذا كان العلم بالوضع حاصلاً،و يحتاج تعيين المراد منها إلى القرينة. بخلاف الموضوع[١] بالوضع العامّ؛ فانّ[٢] مسمّياته غير متناهية؛ فلايمكن حصول جميعها في الذهن، ولاالبعض دون البعض، لاستواءِ نسبة البعض إليها[٣]؛ فاحتياجه إلى القرينة إنّما هو لأصل الافادة[٤]، لا للتعين.

ومنها: كونه من الألفاظ المشتركة، بحيث يكون صلاحيته للعود إلى الأخيرة، باعتبار معنىً، و إلى الجميع باعتبار آخر، و حينئذٍ[٥] فحكمه حكم المشترك . وقد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقاً، فانّه لا تعدّد في وضع المفردات غالباً، كما عرفت.ولا دليل على كون الهيئة[٦] التركيبيّة موضوعة[٧] وضعاً متعدّداً لكلّ من الأمرين[٨]، كما ظهر فساد القولين بالعود إلى الجميع مطلقاً، و إلى الأخيرة مطلقاً، مع كون الوضع في الأصل للأعمّ، وعدم ثبوت خلافه.

احتجّ المرتضى[٩] ـ رضى الله عنه ـ بوجوه:

الأوّل: أنّ القائل إذا قال لغيره: «إضرِب غِلماني، والقَ أصدقائي، إلاّ واحداً»، يجوز أن يستفهم المخاطب: هل أراد استثناء الواحد من الجملتين أو من جملة واحدة؟ والاستفهام لايحسن إلاّ مع احتمال اللّفظ واشتراكه.

الثاني: أنّ الظاهر من استعمال اللفظة[١٠] في معنيين مختلفين، من غير أن تقوم دلالة على أنّها متجوّز بها في أحدهما: أنّها حقيقة فيهما. ولا خلافَ في أنه وُجد

---

١ - موضوع ـ ب
٢ - فانه ـ ب
٣ - نسبة الوضع اليها ـ ج
٤ - الأصل الافادة ـ ب
٥ - فحينئذ ـ ب
٦ - هيئة ـ ب
٧ - موضوعا ـ ج
٨ - لكل الأمرين ـ ج
٩ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٢٥٠ ـ ٢٥٣.
١٠ - اللفظ ـ الف

فى القرآن واستعمال أهل اللغة استثناءٌ تَعَقَّبَ جملتين، عاد اليهما تارة، وعاد إلى إحديهما[١] أُخرىٰ. و إنّما يدّعي من خصّه باحديهما[٢] أنّه، إذا عاد إليهما؛ فلدلالة دلّت، ومن أرجعه إليهما: أنّه إذا اختصّ بالجملة التى تليه فللدلالة. وهذا من الجماعة اعتراف بأنّه مستعمل في الأمرين. و إذا كان الأمر على هذا، فيجب أن يكون تعقّب الاستثناءِ الجملتين محتملاً لرجوعه إلى الأقرب، كما أنّه محتمل لعمومه للأمرين، وحقيقة في كلّ واحد منهما. فلا يجوز القطع على أحدالأمرين إلاّ بدلالة منفصلة.

الثالث: أنّه لابدّ في الاستثناءِ المتعقّب لجملتين من أن يكون إمّا راجعاً إليهما معاً، أو إلىٰ واحدة منهما؛ لأنّه من المحال أن لا يكون راجعاً إلى شي ء منهما. وقد نظرنا في كلّ شي ء يعتمده من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب[٣] ما ادّعاه. ونظرنا أيضاً فيما يتعلّق به من قطع على عوده إلى الأقرب إليه من الجملتين، من غير تجاوز لها؛ فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه[٤] دون ما تقدّمها. فوجب ـ مع عدم القطع على كلّ واحد من الأمرين ـ أن نقف[٥] فيهما، ولا نقطع على شي ء منهما، إلاّ بدلالة.

الرابع: أنّ القائل إذا قال: «ضَرَبْتُ غِلماني، و أكْرَمْتُ جيراني، و أخْرَجْت زَكاتي[٦] قائماً»، أو قال: «صباحاً»، أو «مساءً»، أو «في مكان كذا» احتمل ما عقّب بذكره من الحال، أو ظرف[٧] الزمان، أو ظرف المكان: أن يكون العاملُ فيه والمتعلّق[٨] به جميعَ ما عدّد[٩] من الأفعال، كما يحتمل أن يكون المتعلّق به ما هو أقربُ إليه. وليس لسامع ذلك أن يقطع على أنّ[١٠] العامل فيما

---

١ ـ احدهما ـ الف
٢ ـ باحدهما ـ الف
٣ ـ وجود ـ ب
٤ ـ يليها ـ ب
٥ ـ ان تقف ـ الف
٦ ـ زكواتي ـ ب
٧ ـ الظرف ـ ج
٨ ـ أوالمتعلق ـ ب
٩ ـ عدد ـ الف ـ ب ـ ج
١٠ ـ أنّ ـ ليس في ـ الف

عقّب بذكره الكلّ، ولا البعض، إلاّ بدليل غيرالظاهر؛ فكذلك يجب في الاستثناءِ والجامعُ بين الأمرين أنّ كلّ واحد من الاستثناءِ والحال والظروف الزمانيّة والمكانيّة فَضْلة في الكلام تأتي[1] بعد تمامه واستقلاله. قال: وليس لأحد أن يرتكب: أنّ الواجب فيما ذكرناه القطعُ على أنّ العامل فيه جميع الأفعال المتقدمة، إلاّ أن يدلّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنّ هذامن مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف[2]. ولا فرق بين من حمل نفسه عليه و بين من قال: بل الواجب القطع على أنّ الفعل الذي تعقّبه الحالُ أوالظرف هوالعامل، دون ما تقدّمه، و إنّما يعلم في بعض المواضع أنّ الكلّ عامل بدليل.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من اختصاص حُسن الاستفهام بالاشتراك، بل المقتضي لحسنه هوالاحتمال، سواء كان بواسطة الاشتراك، أو لكونه موضوعاً بالوضع العامّ، او لعدم معرفة ما هوحقيقة فيه[3] كما يقول[4] أهل الوقف، أو لغير ذلك من الأسباب المقتضية له.

و أمّا عن الثاني: فبأنّه، على تقدير تسليمه، إنّما يدلّ على كون اللفظ حقيقة في الأمرين، لا على الاشتراك، لجواز كونه بوضع واحد، كما قلناه، ولا بدّ في الاشتراك من وضعين[5].

و أمّا عن الثالث: فبأنّ عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده إلى الجميع أو[6] اختصاصه بالأخيرة، لايقتضي المصير إلى الاشتراك، بل يتردّد الأمر بينه، و بين ما قلناه، و بين الوقف.

و أمّا عن الرابع: فبأنّه قياس في اللغة،[7] مع أنّه لا يدلّ على الاشتراك، بل

---

١ - تأتي ـ الف ـ ج
٢ - المتعارف ـ الف
٣ - منه ـ الف
٤ - يقوله ـ الف
٥ ـ وصفين ـ الف
٦ ـ و ـ ب
٧ - وفي اللغة ـ الف

على الأعمّ منه وممّا قلناه.

حجّة القول بالرجوع إلى الجميع أمور ستّة:

أحدها: أنّ الشرط المتعقّب للجمل[١] يعود إلى الجميع؛ فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه، و اتّحاد معنييهما؛ فانّ قوله تعالى في آية القذف: «إلاّ مَنْ تاب»[٢] جار مجرىٰ قوله: «إن لم يتوبوا»[٣].

و ثانيها:[٤] أنّ حرف العطف يصيّر الجمل المتعدّدة في حكم الواحدة؛ إذ لا فرق بين قولنا: «رأيت زيدبن عبدالله[٥] و رأيت زيدبن عمرو»[٦] و بين قولنا: «رأيت الزيدين». و إذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعاً إليها لا محالة، فكذلك ما هو بحكمها.

وثالثها: أنّ الاستثناء بمشية الله تعالىٰ[٧] إذا تعقّب جملاً، يعود إلى جميعها بلا خلاف؛ فكذلك الاستثناء بغيره. والجامعُ بينهما: أنّ كلاً منهما استثناء، و غير مستقلّ.

و رابعها: أنّ الاستثناء صالح للرجوع إلى كلّ واحدة من الجمل، والحكم بأولويّة البعض تحكُّمٌ؛ فيجب عوده إلى الجميع. كما أنّ ألفاظ[٨] العموم، لمّا لم يكن تناولها لبعض أولىٰ من آخر، تناولت الجميع.

وخامسها: أنّ طريقة العرب الاختصارُ وحذف فضول الكلام مااستطاعوا؛ فلابدّ لهم، حيث يتعلّق إرادة الاستثناءِ بالجمل المتعدّدة، من ذكره بعدها، مُريدين به الجميع، حتّى كأنّهم ذكروه عقيبَ[٩] كلّ واحدة؛ إذ لو كرّر بعد كلّ جملة، لاستهجن، وكان مخالفاً لما ذكر من طريقتهم. ألا ترىٰ أنّه لو قيل: في آية القَذْف[١٠] مثلاً: «ولا تَقْبلوا لهُم شَهادة أبداً إلاّ الّذين تابُوا»، «أُولئك هم

---

١ ـ الحمل ـ الف
٢ ـ سورة مريم، ٦٠.
٣ ـ ان تتوبوا ـ ب
٤ ـ وثانيها ـ ب
٥ ـ ابن عبدالله ـ ب
٦ ـ ابن عمرو ـ ب
٧ ـ ليس في ـ الف ـ ب ـ ج
٨ ـ الالفاظ ـ ب
٩ ـ كانهم عقيب ـ ب
١٠ ـ سورة النور، آيه ٤

الفاسِقون، إلاّ الّذين تابوا»،[١] لكان تطويلاً مستهجناً. فأقيم فيها مقام ذلك، ذكرالتّوبة مرّة واحدة عقيب الجملتين.

وسادسها: أنّ لواحق الكلام و توابعه، من شرط أو استثناء، يجب أن يلحقه مادام الفراغُ منه لم يقع؛ فمادام متّصلاً لم ينقطع، فاللواحق لاحقة به و مؤثّرة فيه؛ فالاستثناء المتعقّب للجمل المتّصلة المعطوف بعضها على بعض، يجب أن يؤثّر في جميعها.

والجواب عن الأوّل: المنع من ثبوت الحكم في الأصل، بل هو محتمل، كما قلنا[٢] في الاستثناءِ. ولو سُلّم[٣]؛ فهو قياس في اللغة.

وعن الثاني: أنّه قياس كالأوّل.

و عن الثالث: بأنّ ذكرالمشيّة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط؛ لأنّه لوكان استثناءً، لكان فيه بعض حروفه. ولو كان شرطاً على الحقيقة لما صحّ دخوله على الماضي. و قد يذكر المشيّة في الماضي فيقول القائل: «حَجَجْتُ وزُرتُ، إن شاءَ الله تعالى». و إنّما اُدخلت[٤] المشيّة في كلّ[٥] هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ[٦] والمُضِيّ، لا لغير ذلك.

فان قيل: كيف اقتضى تعقّب المشيّة أكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التّعلق بالأخيرة فقط[٧]؟

قلنا: لولا نقلهم الإجماع على ذلك، لكان القول باحتماله ممكناً. لكنّهم نقلوا إجماع الأمّة على أنّ[٨] حكم الجميع يقف.

وعن الرابع: أنّ صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه، و إنّما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه، فرقاً بين ما يصحّ عوده إليه و بين مالا يصحّ. و تناول

---

١ ـ سورة النور، آيه ٤ ـ ٥

٢ ـ ولو قلنا ـ ح

٣ ـ واوسلم خ‍ل ـ ج

٤ ـ دخلت ـ الف ـ ج

٥ ـ المشية في الماضى في كل ـ ب

٦ ـ على النفوذ ـ الف

٧ ـ بالاخير فقط ـ ب

٨ ـ الاجماع على أنّ ـ ج

الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك، بل لأنّها موضوعة للشمول والاستغراق وجوباً؛ فلا وجه للتشبيه بها في هذاالمقام. و إنّما يحسُن أن يشبّه بالجمع المنكّر؛ فانّه صالح للجميع. ومع ذلك، ليس بظاهر فيه، ولا في شيء ممّا يصلح له، من مراتب[1] الجمع. ألا ترى[2]: أنّ القائل إذا قال: «رأيت رجالاً» كان كلامه صالحاً لإرادة البِيض والسُّود، والطّوال والقِصار. ولا يظهر منه ـ مع ذلك ـ أنّه قد أراد كلّ من صلح هذااللفظ له.

و عن الخامس[3]: أنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جملة، فيختصرون بذكر ما يدلّ على مرادهم في أواخر الجمل، هَرَباً من التطويل، بذكره عقيب كلّ جملة، كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط؛ فلابدّ من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه.

وعن السادس: أنّ اعتبار الاتّصال في الكلام و عدم الفراغ منه بالنسبة إلى اللواحق، كالشرط والاستثناء والمشيّة، إنّما هو لصحّة اللّحوق والتأثير فيه؛ لتميز حكم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لا يصحّ، لا لصيرورتها ظاهرة في التعلّق بجميعه[4]، و إن كان بعضه منفصلاً و بعيداً عن محلّ المؤثّر.

واحتجّ من خصّه بالأخيرة بوجوه:

الأوّل: أنّ الاستثناء خلاف الأصل، لاشتماله على مخالفة الحكم[5] الأوّل. فالدليل يقتضي عدمه. تركنا العمل به في الجملة الواحدة، لدفع محذور الهذريّة، فيبقى الدليل في باقي الجمل سالماً عن المعارض. و إنّما خصّصنا الأخيرة، لكونها أقرب، و لأنّه لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة خاصّة.

الثاني: فإنّ المقتضي لرجوع الاستثناء إلى ماتقدّمه، عدم استقلاله بنفسه، ولو استقلّ لما عُلّقَ بغيره. ومتى علّقناه بما يليه استقلّ و أفاد؛ فلا معنى لتعليقه

---

١ - له مراتب ـ ج
٢ - الایری ـ ج
٣ - والخامس ـ الف
٤ - لجميعه ـ ج
٥ - حكم ـ الف

بما بَعُدَ عنه، إذ لوجاز مع افادته واستقلاله أن يتعلّق بغيره، لوجب فيه ـ لوكان مستقلاً بنفسه ـ أن تعلّقه[١] بغيره.

الثالث: أنّ من حقّ العموم المطلق أن يُحمل على عمومه وظاهره، إلاّ لضرورة تقتضي[٢] خلاف ذلك . ولمّا خصّصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجز تخصيص غيرها، ولا ضرورة.

الرابع: أنه، لو رجع الاستثناء إلى الجميع؛ فان اُضمِر مع كلّ جملة استثناءٌ، لزم مخالفة الأصل، و إن لم يُضمَر، كان العامل فيما[٣] بعد الاستثناء أكثر من واحد، ولا يجوز تعدّد العامل على معمول واحد في إعراب واحد، لنصّ سيبويه عليه، وقوله حجّة؛ ولئلاّ يجتمع المؤثران المستقلاّن على الأثر الواحد.

الخامس: أنّه لاخلاف في أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه، دون ما تقدّمه. فاذا قال القائل: «ضربت غلمانى، إلاّ ثلاثة، إلاّ واحداً» كان الواحد المستثنى راجعاً إلى الجملة التي يليها[٤] دون ما تقدّمها. فكذا في غيره، دفعاً للاشتراك .

السادس: أنّ الظاهر من حال المتكلّم أنه لم ينتقل من الجملة الأُولىٰ إلى الثانية إلاّ بعد استيفاء غرضه منها، كما لو سكت؛ فانّه يكون دليلاً على استكمال[٥] الغرض من الكلام. وكما أنّ السكوت يحول بين الكلام و بين لواحقه فيمنع من تعلّقها به؛ فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناءِ و بين الأُولىٰ فتكون مانعة من تعلّقه بها.

والجواب عن الأوّل: أنه إن كان المرادُ بمخالفة الاستثناء للأصل: أنّه موجب للتجوّز في لفظ العامّ، والأصل الحقيقة، فله جهة صحّة. لكن تعليله بمخالفة الحكم الأوّل فاسد؛ إذ لا مخالفة فيه للحكم بحال.

---

١ ـ أن تعلق ـ الف

٢ ـ يقتضي ـ الف ـ ج

٣ ـ فيها ـ ب

٤ ـ يليه ـ الف ـ ج

٥ ـ استكماله ـ ج

امّا على القول بأنّ الاستثناء إخراج من اللفظ بعد إرادة تمام معناه و قبل الحكم والاسناد، كما هو رأي محقّقي المتأخرّين، فظاهرٌ. وكذا على القول بأنّ المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الأداة، عبارة عن الباقي، فله اسمان: مفرد، و مركّب.

و أمّا على القول بأنّ المراد بالمستثنىٰ منه: ما بقي بعدالاستثناءِ مجازاً والاستثناءُ قرينته، وهو مختار أكثر المتقدّمين؛ فلأنّ الحكم لم يتعلّق بالأصالة إلاّ بالباقي، فلا مخالفة بحسب الحقيقة.

وقوله: «إنّ ترك[1] العمل بالدليل ـ يعنى الأصل ـ في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذريّة» هذرٌ، فانّ الخروج عن أصالة الحقيقة والمصير إلى المجاز عند قيام القرينة ممّا لا يدانيه شوبُ الريب ولا يعتريه شبهة[2] الشك. وتعلّق الاستثناءِ بالأخيرة في الجملة مقطوع به، فتعليلُ ترك العمل بالأصل حينئذٍ بدفع محذور الهذريّة فُضولٌ، بل غفلة و ذُهول؛ لأنّ دفع الهذريّة لو صلح بمجرّده سبباً للخروج عن الأصل لقبل الاستثناء و إن انفصل في النطق عرفاً وانقطع عن المستثنىٰ منه حسّاً، بل وغيره من اللّواحق أيضاً. والبديهة تنادي بفساده.

و إن كان المراد أنّ الظاهر من المتكلّم باللفظ العامّ إرادة العموم، والاستثناء مخالف لهذاالأصل، يعني القاعدة أو استصحاب هذه الارادة، فتوجّهُ المنع إليه ظاهرٌ؛ لأنّ الاتفاق واقع على أنّ للمتكلّم مادام متشاغلاً بالكلام أن يُلحِقَ به ماشاء من اللواحق. وهذا يقتضي وجوب توقّف السامع عن الحكم بإرادة المتكلّم ظاهر اللفظ حتّى يتحقّق الفراغ و ينتفي احتمال إرادة غيره. ولو كان صدور اللفظ بمجرّده مقتضياً للحمل على الحقيقة، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافياً له ووجب ردّه. و يتمشّى ذلك إلى الأخيرة[3] أيضاً. ولا يُجدي معه دفع محذور الهذريّة، لما عرفت.

---

١ ـ تركنا ـ ب ـ الف
٢ ـ شبه ـ ب
٣ ـ في الاخيرة ـ ب

فعلم أنّ المقتضي لصحّة اللواحق وقبولها مع الاتّصال، إنّما هو نصّ الواضع على أنّ لمريد العدول عن الظاهر أن يأتي بدليله، في حال تشاغله بالكلام، حيث شاء منه؛ فما لم يقع الفراغ منه، لا يتجه للسامع الحكمُ بإرادة الحقيقة، لبقاء مجال الاحتمال.

نعم لمّا كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الأخيرة فقط، كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار، واللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الأمرين؛ لم يحصل الجزمُ بالعود الى الكلّ إلاّ بالقرينة، وكان تعلّقه بالأخيرة متحقّقاً؛ للزومه على كلا التقديرين، وصحّ التمسك في انتفاءِ التعلّق بالباقي بالأصل إلى أن يعلم[1] الناقل عنه. وليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شيء.

و إن قدّر عروض اشتباه فيه عليك، فاستوضحه بالتدبر في صيغة الأمر؛ فانها-على القول باشتراكها بين الوجوب والندب إذا وردت مجرّدة عن القرائن تدلّ على الندب؛ و ذلك لأنّ اقتضاءها كون الفعل راجحاً أمرٌ[2] متيقّن، ومازاد عليه مشكوك فيه؛ فيُتمسّك في نفيه بالأصل؛ لكونه زيادة في التكليف. غير أنّه إذا قامت القرينة على إرادته، كان استعمالُ اللفظ فيه واقعاً فى محلّه، غير منتقل به عنه[3] إلى غيره، كما يقوله من ذهب إلى كونه حقيقة في الندب فقط.

وهذا ممّا يفرق به[4] بين القولين؛ حيث انّ الاحتياج إلى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك، إنّما هو في الحمل على الوجوب. وهكذا الحال عند من يقول بأنّها حقيقة في الندب.

وعدُّ بعضِ الأُصوليّين القول بالاشتراك في فرق الوقف إنّما هو بالنظر إلى نفس اللّفظ. حيث لا يقطعون على إرادة[5] الندب بخصوصه منه. و ذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه.

---

١ - تعلم - ج
٢ - في أمر - الف
٣ - بها عنه - ب
٤ - به - ليس في - الف
٥ - إلى ايراده - ب

وحالنا فيما نحن فيه هكذا؛ فانّا لا نعلم أقصدَ المتكلّمُ الكلّ، أوالأخيرة وحدها؟ لكِنّا نَعلمُ أنّ الأخيرة مقصودة على كلّ حال؛ فالشك في قصد[١] غيرها. ولو فرض أنّ المتكلّم نصب قرينة على إرادة الكلّ،لم يكن خارجاً عندنا من موضوع اللفظ، ولا عادلاً عن حقيقته، بل كان مستعملاً له فيما هو موضوع له عموماً. و يلزم من قال باختصاص الأخيرة أن يكون المتكلّمُ، بإرادتها مع الباقي، متجوّزاً ومتعدّياً عن موضوع اللفظ إلى غيره. وهذا بعيد جدّاً، بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات، و انتفاء الدّليل فى كلامه[٢] وفى الواقع على كون الهيئة[٣] التركيبيّة موضوعة للتعلّق بالأخيرة فقط.

على أنّه لو ثبت ذلك، لأشكل جواز التجوّز بها في الإخراج من الجميع؛ لتوقفه على وجود العلاقة، وفي تحقّقها نظرٌ. وقد مرّ غير مرّة أنّ علاقة الكلّ والجزء بالنسبة إلى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، ليست على إطلاقها، بل لها شرائط، وهي هٰهنا مفقودة[٤].

والجواب عن الثاني: أنّ حصول الاستقلال بتعلّقه بالأخيرة، إنما يقتضي عدم القطع بالتعلّق بغيرها. ونحن نقول به، إذالعود إلى الجميع عندنا وعندالسيّد ـ رضى الله عنه ـ محتمل، لا واجب.

وامّا قوله: «لو جاز مع إفادته و استقلاله الخ[٥]»، فظاهر البطلان؛ لأنّ ما يستقلّ بنفسه ولا تعلّق له بغيره وجوباً ولا جوازاً، لا يجوز أن يتعلّق[٦] بغيره قطعاً، بخلاف ما نحن فيه، فانّه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلّق بالأخيرة أن يتعلّق بالجميع و إن لم يكن لازماً.

قال علم الهدى ـ رضى الله عنه[٧] ـ مشيراً إلى هذه الحجّة في جملة جوابه عنها:

---

١ ـ مقصود ـ ب
٢ ـ كلامه خ ل ـ ب
٣ ـ هيئة ـ ب
٤ ـ مفقود ـ ب ـ الف
٥ ـ الى آخره ـ آخره ـ ج
٦ ـ أن تعلق ـ الف
٧ ـ ره ـ ب

«وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن لايقطع بالظاهر من غير دليل على أنّ الاستثناءَ ما تعلّق بما تقدّم[١]، و يقتضي أن يتوقّف في ذلك، كما نذهب نحن إليه؛ لأنّه بنى دليله غلى أنّ الاستقلال يقتضي أن لا يجب[٢] تعليقه بغيره. وهذا صحيح، غير أنّه و إن لم يجب، فهو جائز. فن أين قطع على أنّ هذاالذي ليس بواجب، لم يرده المتكلّم؟ وليس فيما اقتصر عليه دلالة، على ذلك».

وعن الثالث: بنحوالجواب عن الثاني؛ فان غاية ما يدلّ عليه أنّه لا يجوزالقطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرّد اللفظ. ونحن نقول به. لكنّه مع ذلك محتمل،ولا سبيل إلى منعه.

وعن الرابع: أنّا نختار عدم الإضمار. قوله: «يلزم أن يكون العامل فيما بعد الاستثناءِ أكثر من واحد»، قلنا: ممنوع، و إنّما يلزم ذلك[٣] ان لو كان العامل في المستثنىٰ هو[٤] العامل في المستثنىٰ منه، وهو في موضع المنع أيضاً؛ لضعف دليله. ومذهب جماعة من النُّحاة: أنّ العامل في المستثنىٰ هو «إلاّ»، لقيام معنى الاستثناءِ بها، والعامل ما به يتقوّم المعنى المقتضي؛ ولكونها نائبة عن «أستثني»، كما أنّ حرف النداءِ نائب عن «أنادِي»، وهوالمتّجه.

سلّمنا، لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد؛ فانّهم لم ينقلوا له حجّة يعتدّ بها. و إنّما ذكر نجم الأئمّة ـ رضى الله عنه ـ أنّهم حملوها على المؤثّرات الحقيقيّة، وضعفه ظاهر. وقد جوّزوا[٥] في العِلَل الشرعيّة الاجتماع؛ لكونها معرّفات، والعلل الإعرابيّة كذلك؛ فانّما هي علامات. وما نقل عن سيبويه من النصّ عليه، لا حجّة فيه. مع أنّه قد عورض بنصّ الكسائيّ على الجواز.

وقول الفرّاء في باب التنازع مشهور، وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين

---

١ ـ لما تقدم ـ ب
٢ ـ لان لا ـ ب
٣ ـ ذاك ـ ج
٤ ـ هوليس في ـ ب
٥ ـ وقد جوز ـ ب

في العمل، إذا كان مقتضاهما واحداً، «كأعطاني و أكرَمَني الأمير» و «أعطيت و أكرمت الأمير». فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول، من غير تنازع.

ووافقه على ذلك بعض محقّقي المتاخرين، مستدلاً عليه بأصالة الجواز، و انتفاءِ المانع سوىٰ توهم توارد المؤثّرين على اثر واحد. وهو مدفوع: بأنّ العامل عندهم كالعلامة، و يجوز تعدّد العلامات. قال: و يدلّ على جوازه، من حيث اللغة: أنّهم يُخبرون عن الشيء الواحد بأمرين متضادّين، نحو «هذا حُلو حامض»، ولا يجوز خلوّهما عن الضمير اتّفاقاً. فهو إمّا في كلّ واحد منهما بخصوصه، أو في أحدهما بعينه دون الآخر، أو فيهما ضمير واحد بالاشتراك. والأوّل: باطل،لأنّه يقتضي كون كلّ واحد منهما محكوماً به على المبتدأ، وهو جمع بين الضدّين. والثاني:يستلزم انتفاء الخبريّة عن الخالي من الضمير، واستقلال ما فيه الضمير بها،[1] وهو خلاف المفروض.والثالث هوالمطلوبُ. ثمّ أيّده بتجويز سيبويه: «قام زيدٌ و ذهب عمروٌ الظريفان». والعامل في الصفة هوالعامل في الموصوف.

ولا يذهب عليك: أنّ هذاالحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثَمَّ، من النصّ على عدم الجواز. وقد نقل هذا الحكمَ أيضاً نجم الأئمة ـ رحمه الله ـ عن الخليل و سيبويه، ونقل عن سيبويه القول بأنّ العامل في الصفة هوالعامل في الموصوف، و ارتضاه.

والجواب عن الخامس: أنّ الاستثناء من الاستثناء إنّما وجب رجوعه إلى مايليه دون ما تقدّمه، لأنّ تعليقه بالأمرين يقتضي الغاءه و انتفاء فائدته. فانّ القائل إذا قال: «لَكَ عِندي عَشرة دَراهم، إلاّ درهمين»، كان المفهوم من اللفظ الإقرار بالثمانية، فاذا قال عقيبَ ذلك: «إلاّ درهماً» رجع الاقرار إلى تسعة؛ لكونه مُخرجاً من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة. فلو عاد

---

١ ـ الضمير فيها ـ ب

الدرهم المستثنىٰ مع ذلك إلى العشرة، لكان وجوده كعدمه؛ لإخراجه منها مثل ما أدخل. ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله: «عليّ عشرة إلاّ درهمين»، وهو الإقرار بالثمانية من غير زيادة عليها أو نقصان، بخلاف ما لو جعلناه زاجعاً[١] إلى ما يليه فقط. فانّه يرد الاقرار بالثمانية إلى التسعة، فيفيد.[٢] و ذلك ظاهر.

وعن السادس: بالمنع من أنّه لم ينتقل عن الأُولىٰ إلاّ بعد استيفاء غرضه منها. وهل هو إلاّ عين المتنازع فيه[٣]؟ و منه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناءِ و بين الأُولىٰ، فانّه مصادرة.

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم أنّ حكم غير الاستثناء من المخصّصات المتعقّبة للمتعدّد بحيث يصلح[٤] لكلّ واحد منه حكم الاستثناء، خلافاً و ترجيحاً وحجّة وجواباً غير أنّ بعض من قال بعود الاستثناء إلى الأخيرة، حكم بعود الشرط إلى الجميع، لخيال فاسدٍ. والأمر فيه هيّن. و أنت إذا أمعنت النظر فى الحجج السابقة، لم يشتبه عليك طريق سوقها إلى هنا، وتمييز المختار منها عن المزيّف.

أصل

ذهب جمع من النّاس إلى أنّ العامّ، إذا تعقّبه ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله، كان ذلك تخصيصاً له. و اختاره العلاّمة[٥] في النهاية وحكى المحقّق[٦] - رحمه الله، عن الشيخ إنكار ذلك، وهو قول جماعة من العامّة. واختار هوالتوقّف، ووافقه العلاّمة فى التهذيب[٧]، وهو مذهب المرتضى - رضى الله عنه - أيضاً. وله أمثلة، منها: قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقات يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ»[٨] ثمّ قال: «و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[٩]. والضمير في «بردّهنّ» للرجعيّات. فعلى الأوّل: يختصّ[١٠]

---

١ - جعلنا راجعا - ب

٢ - فانه يفيد يرد الاقرار الى التسعة فيفيد. ب

٣ - فيه - ليس في - الف - ج - ب

٤ - تصلح - ب - الف

٥ - نهاية الاصول ورقة ١٣١-١٣٢

٦ - معارج الاصول، ص١٠٠

٧ - تهذيب الاصول، ص٧٧ فى اواخر المبحث الثانى فصل الرابع

٨ و ٩ - سورة البقرة، ٢٢٨.

١٠ - يخص - ج

الحكم بالتربّص بهنّ. وعلى الثاني: لايختصّ[١]، بل يبقى على عمومه للرّجعيّات والباينات. وعلى الثالث: يتوقّف. وهذا هوالأقرب.

لنا أنّ في كلّ من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاباً للمجاز. أمّا الأوّل: فلأنّ اللفظ العامّ حقيقة في العموم، فاستعماله في الخصوص مجاز، كما عرفت، وهو ظاهر. و أمّا الثاني: فلأنّ تخصيص الضمير مع بقاءِ المرجع على عمومه يجعله مجازاً؛ إذ وضعه على المطابقة للمرجع؛ فاذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع، وكان مسلوكاً به سبيلَ الاستخدام. فانّ من أنواعه: أن يراد بلفظه معناه الحقيقيّ و بضميره المعنى المجازيّ. وما نحن فيه منه، إذ قد فرض إرادة العموم من المطلّقات، وهوالمعنى الحقيقيّ له، و اريد من ضميره المعنى المجازيّ، أعني الرّجعيّات.و إذا ظهر هذا، فلابدّ في الحكم بترجيح أحدالمجازين على الآخر من مرجّح. والظاهر انتفاؤه،فيجب الوقف.

فان قلت: تخصيص العامّ ـ أعني المظهر ـ و صيرورته مجازاً، يستلزم تخصيص المضمر و صيرورته مثله. ولا كذلك العكس؛ فانّ تخصيص المضمر[٢] لا يتعدّىٰ إلى العامّ، ولا يقتضي مجازيّته. فبانَ أنّ المجاز اللازم من عدم التخصيص أرجح ممّا يستلزمه التخصيص؛ لكون الأوّل واحداً والثاني متعدّداً.

قلت: هذا مبنيّ على أنّ وضع الضمير لِما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقة له، لا لما يراد بالمرجع و إن كان معنى مجازيّاً له؛ فانّه حينئذٍ يتحقّق المجاز في المضمر[٣] أيضاً على تقدير تخصيص العامّ لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع و حقيقته. و ذلك خلاف التحقيق. والأظهر أنّ وضعه لما يراد[٤] بالمرجع. فاذا اريد بالعامّ الخصوص، لم يكن الضمير عامّاً؛ ليلزم[٥] تخصيصه وصيرورته مجازاً.فليس هناك إلاّ مجاز واحد، على التقديرين.

---

١ ـ لايختص ـ ج
٢ ـ الضمير ـ ج
٣ ـ الضمير ـ الف
٤ ـ يريد ـ ب
٥ ـ فيلزم ـ ب

وما قيل: ـ من أنّ اللازم لعدم التخصيص هوالاضمار، لأنّ التقدير في الآية حينئذٍ «و بُعُولةُ بَعضِهنّ»، وكذا في نظائرها[١]. و أمّا مع التخصيص فهواللازم وقدتقرّر: أنّ التخصيص خير من الاضمار ـ فضعفه ظاهرٌ بعد ما قرّرناه؛ إذ لا حاجة إلى إضمار «البعض» بل يتجوّز بالضمير عنه. فالتّعارض إنّما هو بين التخصيص والمجاز. والظاهر تساويهما و إن ذهب بعضهم إلى رُجحان التخصيص.

احتجّ الأوّلون: بأنّ تخصيص الضمير، مع بقاءِ عموم ما هو له، يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع[٢] إليه، و انّه باطل.

وجوابه: منع بطلان المخالفة مطلقاً. كيف؟ و باب المجاز واسع، وحكم الاستخدام شايع.

حجّة الشيخ[٣] و متابعيه: أنّ اللفظ عامّ فيجب إجراؤه على عمومه مالم يدلّ على تخصيصه دليل. و مجرّد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك؛ لأنّ كلاً منهما لفظ مستقلّ برأسه، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته كذلك.

والجواب: المنع من عدم الصلاحِيَة، فانّ إجراء الضمير على حقيقته التي هي الأصل، أعني المطابقة للمرجع، يستلزم تخصيص المرجع[٤]. لكن لمّا كان ذلك مقتضياً للتجوّز في لفظ العامّ، فلا يجدي الفرار من مجازيّة الضمير بتقدير اختصاصِ التخصيص به، و بقاء المرجع على حاله في العموم. و لمّا[٥] لم يكن ثمّة وجه ترجيح[٦] لأحد المجازين على الآخر، لا جرم وجب التوقّف.

أصل

لا ريب في جواز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة، وفي جوازه بما هو حجّة من

---

١ ـ نظائره ـ ب　　٢ ـ للمرجع ـ ب ـ الف　　٣ ـ عدة الاصول ج١ ص١٥١ ـ ١٥٢

٤ ـ المرجع اليه ـ ج　　٥ ـ ولما ـ ليس في ـ ج　　٦ ـ الترجيح ـ ب

مفهوم المخالفة خلاف. و الأ كثرون على جوازه.وهوالأقوىٰ.

لنا: أنّه دليل شرعيّ عارض مثله، وفي العمل به جمع بين الدليلين؛ فيجب.

احتجّ المخالف: بأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ، لكون دلالته على ما تحته أقوىٰ من دلالة العامّ على خصوص ذلك الخاصّ، و أرجحيّة الأقوىٰ ظاهرة[1]. وليس الأمر ههنا كذلك ؛ فانّ المنطوق اقوىٰ دلالة من المفهوم، و إن كان المفهوم خاصّاً؛ فلا يصلح لمعارضته[2]. وحينئذٍ، فلا يجب حمله عليه.

والجواب: منع كون دلالة العامّ بالنسبة الى خصوصيّة الخاصّ اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقاً. بل التحقيق: أنّ أغلب صورالمفهوم التي هي حجّة أو كلّها، لا يقصر[3] في القوّة من دلالة العامّ على خصوصيّات الأفراد، سيّما بعد شيوع تخصيص العمومات.

أصل

لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر[4]. ووجهه ظاهر أيضاً. و أمّا تخصيصه بالخبر الواحد ـ على تقديرالعمل به ـ فالأقرب جوازه مطلقاً. و به قال العلاّمة[5] وجمع من العامّة.

وحكى المحقق[6] ـ رحمه الله ـ عن الشيخ وجماعة منهم إنكاره مطلقاً. وهو مذهب السيّد ،رضي الله عنه ، فانّه قال[7] في أثناء كلامه: علىٰ انّا لو سلّمنا: أنّ العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به.

ومن الناس من فصّل؛ فأجازه إن كان العامّ قد خصّ من قبل بدليل قطعيّ، متّصلاً كان أو منفصلاً. وقيل: إن كان العامّ قد[8] خصّ بدليل منفصل[9]،

---

١ ـ ظاهر ـ ب

٢ ـ لمعارضة ـ ب

٣ ـ لا تقصر ـ ج

٤ ـ المتواترة ـ ب

٥ ـ مبادى الاصول الى علم الاصول ص١٤٣

٦ ـ معارج الاصول ص٩٦ المسألة الثالثة

٧ ـ الذريعة الى اصول الشريعه ص٢٨١

٨ ـ قد ـ ليس في ـ الف ـ ج

٩ ـ منفصلاً ـ ب

سواء كان قطعياً أم ظنياً.

و توقف بعض و إليه يميل المحقق[١]، لكنه بناه[٢] على منع كون خبرالواحد دليلاً على الاطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به، الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة؛ فاذا وجدت الدلالة القرآنيّة سقط وجوب العمل به.

لنا: أنّهما دليلان تعارضا؛ فاعمالهما ـ ولو من وجه ـ أولىٰ. ولا ريب أنّ ذلك لا يحصل إلاّ مع العمل بالخاصّ؛ إذ لو عمل بالعامّ، لبطل الخاصّ ولغىٰ بالمرّة.

احتجّوا للمنع بوجهين:

أحدهما: انّ الكتاب قطعيّ، وخبرالواحد ظنّيّ، والظنّ لا يعارض القطع، لعدم مقاومته له فيلغىٰ.

والثانى: أنّه لو جاز التخصيص به، لجاز النسخ أيضاً، والتالي باطل اتّفاقاً؛ فالمقدّم مثله. بيان الملازمة:[٣] أنّ النسخ نوع من التخصيص؛ فانّه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق أعمّ منه؛ فلو جاز التخصيص بخبرالواحد، لكانت العلّة أولويّة تخصيص العامّ على إلغاء الخاصّ، وهو قائم في النسخ.

والجواب عن الأوّل: أنّ التخصيص وقع في الدلالة؛ لأنّه دفع للدلالة في بعض الموارد، وهي ظنيّة، و إن كان المتن قطعياً. فلم يلزم ترك القطعيّ بالظنيّ، بل هو ترك الظنيّ بالظنيّ. و بتقرير آخر: وهو أنّ عامّ الكتاب، و إن كان قطعيّ النقل، لكنه ظنيّ الدلالة· وخاصّ الخبر، و إن كان ظنّي النقل، لكنّه قطعيّ الدلالة؛ فصار لكلّ قوّة من وجه وضعف من وجه؛[٤] فتساويا؛ فتعارضا. فوجب الجمع بينهما.

وعن الثاني: أنّ الإجماع الذي ادّعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص، على أنّ التخصيص أهون من النسخ. ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القويّ. فليتأمّل.

---

١ ـ معارج الاصول، ص ٢ ـ بناؤه ـ ب

٣ ـ الملازمه ـ ليس في ـ ب ٤ ـ وضعف من وجه ليس في ـ ج

حجّة المفصّلين[1]: أنّ الخاصّ ظنّيّ، والعامّ قطعيّ؛ فلا تعارض إلاّ أن يضعّف العامّ. و ذلك عند الفرقة الأولى، بأن يدلّ دليل قطعيّ على تخصيصه، فيصير مجازاً، وعند الفرقة الثانية، بأن يُخصّ بمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل مجاز عندها، دون المتّصل. والقطعيّ يترك بالظنّيّ، إذا ضعف بالتجوّز؛ إذ لا يبقى قطعيّاً؛ لأنّ نسبته إلى جميع مراتب التجوّز بالجواز سواء، و إن كان ظاهراً في الباقي، فارتفع مانع القطع.

والجواب: بمثل ما تقدّم، فانّ التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنيّة، فلا ينافيه قطعيّة المتن.

واحتجّ المتوقّف: بأنّ كلاًّ منهما قطعيٌّ من وجه وظنّيٌّ من آخر[2]، كما ذكرنا؛ فوقع التعارض، فوجب التوقّف[3].

والجواب: بترجّح[4] الخبر، بأنّ في اعتباره جمعاً بين الدليلين، واعتبار الكتاب إبطال للخبر بالكلّيّة والجمع أولى من الإبطال، هذا.

و دفع ما قاله المحقّق هنا، يعلم ممّا نذكره في محلّه، من بحث الأخبار، إن شاء الله تعالى[5].

خاتمة
في بناء العامّ على الخاصّ

إذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر، فامّا أن يعلم تاريخهما أو لا، و الأوّل[6]: امّا مقترنان[7] أو لا، والثاني إمّا لتقدّم العامّ أو الخاصّ، فهذه أقسام أربعة.

الأوّل: أن يُعلم الاقتران، و يجب حينئذٍ بناءُ العامّ على الخاصّ بلاخلاف

---

١ - الفصلين ـ الف
٢ - ظني من آخر ـ ب
٣ - فوجب الوقف ـ الف
٤ - يرجع ـ الف
٥ - تعالى ـ ليس في ـ ج
٦ - الاولى ـ ب
٧ - ان يكون مقترنين ـ ب

يعبأبه.

الثاني: أن يتقدّم العامّ. فان كان ورود[1] الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ كان نسخاً له، و إن كان قبله بني على جواز تأخير بيان العامّ. فمن جوّزه، جعله تخصيصاً و بياناً له، كالأوّل، وهوالحقّ. وغير المجوّز[2]: بين قائل بأنّه يكون ناسخاً[3] - وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل - و بين رادّ له، وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت،و سيأتي تحقيق ذلك.

الثالث: أن يتقدّم الخاصّ. والأقوى: أنّ العامّ يُبنىٰ عليه[4]، وفاقاً للمحقّق، والعلاّمة، و أكثر الجمهور. وقال قوم: إنّه يكون ناسخاً للخاصّ حينئذٍ. و عزاه[5] المحقّق إلى الشيخ،وهوالظاهر من كلام[6] علم الهدىٰ و صريح أبي المكارم بن زهرة.[7]

لنا: أنّهما دليلان تعارضا. والعمل بالعامّ يقتضي إلغاء الخاصّ، إن كان وروده قبل حضور وقت العمل به؛ و نسخه، إن كان بعده.ولا كذلك العمل بالخاصّ؛ فانّه إنّما يقتضى دفع دلالة العامّ على بعض جزئيّاته، وجعله مجازاً فيما عداه. وهو هيّن عند ذينك المحذورين. فكان أولىٰ بالترجيح.

وما يقال: من أنّ العمل بالعامّ على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاصّ يقتضي نسخه، والنسخ تخصيص في الأزمان، فليس التخصيص في أعيان العامّ بأولى من التخصيص في أزمان الخاصّ-فضعفه ظاهرٌ؛ لأنّ مرجوحيّة النسخ بالنسبة إلى التخصيص بالمعنى المعروف لامساغ لانكارها، و مجرّد الاشتراك في مسمّى التخصيص نظراً الى المعنى، لا يقتضي المساواة. كيف؟ وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة، الى حدّ قيل معه: «ما من عامّ إلاّ وقد خصّ»، كما مرّ.

---

١ - ورد - ج

٢ - المجوزين - ب

٣ - نسخا - الف

٤ - ايضاً - ب

٥ - معارج الاصول ص٩٨

٦ - الذريعة الى اصول الشريعة ص٣١٩

٧ - وصرح به ابوالمكارم ابن زهرة - ب

حجّة القول بالنسخ وجهان.

أحدهما: أنّ القائل، اذا قال: «أُقْتُل زيداً» ثمّ قال: «لا تَقْتُل المشرِكينَ» فهو بمثابة أن يقول: «لا تَقْتُل زيداً ولا عمروًا» إلى أن يأتى على الأفراد، واحداً بعد واحد. وهذا اختصار[١] لذلك المطوّل، و إجمال لذلك المفصّل. ولا شك أنّه لو قال: «لا تَقتُل زيداً» لكان ناسخاً لقوله: «أُقتُل زيداً». فكذا ما هو بمثابته.

والثاني: أنّ المخصّص للعامّ بيان له. فكيف يكون مقدّماً[٢] عليه؟

والجواب عن الأوّل: المنع من التساوي. فانّ تعديد الجزئيّات و ذكرها بالنصوصيّة، يمنع من تخصيص بعضها، لما فيه من المناقضة، بخلاف ما إذا كانت مذكورة باللّفظ العامّ؛فانّ التخصيص حينئذٍ ممكن؛ فلا يصار إلى النسخ؛ لما بيّنّاه من أولويّة التخصيص بالنسبة إليه؛ و لأنّ النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه، و إنّما هو دفع، والدفع أهون من الرفع.

و عن الثاني: بأنّه استبعاد محض؛ إذ لا يمتنع أن يرد كلام ليكون بياناً للمراد بكلام آخر يرد بعده. و تحقيقه: أنّه يتقدّم ذاته و يتأخّر وصف كونه بياناً. ولا ضير فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقق[٣] عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ، علّله بأنّه لا يجيز[٤] تأخير البيان. و كأنّه يريد به عدم جواز إخلاء العامّ، عند إرادة التخصيص، من دليل عليه مقارن له، و إن كان قد تقدّم[٥] عليه ما يصلح للبيان. و إلاّ، فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان.

والجواب عن[٦] هذا التعليل: أوّلاً- أنّا لانُسلّم عدم جواز تأخير البيان؛ و ثانياً - أنّه على تقدير سبق الخاصّ، لا يكون البيان متأخّراً. ولم يتعرّض السيّدان هنا

---

١ - اقتصا - ج

٢ - متقدما - ب

٣ - معارج الاصول ص٩٨

٤ - لايجوز - ب

٥ - يقدم - ج

٦ - من - ب

للاحتجاج على ما صار إليه. ولعلّه مثل احتجاج الشيخ، فانّهما يشترطان الاقتران في التخصيص.

القسم الرابع: أن يجهل التاريخ. وعندنا، أنّه يعمل حينئذٍ بالخاصّ أيضاً؛ لأنّه لا يخرج فى الواقع عن أحد الأقسام السابقة. وقد بيّنا أنّ الحكم فى الجميع العملُ بالخاص.

وما قيل: من أنّ الخاصّ المتأخرّ، إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، كان مخصّصاً، و إن ورد بعده، كان ناسخاً؛ و حينئذٍ[١] فان كانا[٢] قطعيّين، أو ظنيّين، أوالعامّ ظنيّاً والخاصّ قطعيّاً، وجب ترجيح الخاصّ على العامّ، لتردّده بين أن يكون مخصصاً و ناسخاً.[٣] و إن كان العامّ قطعيّاً والخاصّ ظنيّاً، فامّا أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو ناسخاً. وعلى[٤] الأوّل، يعمل بالخاصّ أيضاً. و أمّا على الثاني، فلا يجوز، بل يكون مردوداً؛ فقد تردّد الخاصّ مع جهل التاريخ بين أن يكون مخصّصاً، و بين أن يكون ناسخاً مقبولاً، و بين أن يكون ناسخاً مردوداً؛ فكيف يقدّم، والحال هذه، على العامّ؟.

فجوابه: أنّ احتمال النسخ معلّق على ورودالخاصّ بعد حضور وقت العمل، واحتمال التخصيص مطلق؛ فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط، والأصل يقتضي عدمه، إلاّ أن يدلّ على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه؛ فلايصحّ[٥] احتمال النسخ حينئذٍ لمعارضة احتمال التخصيص.

لا يقال: هذا معارض بمثله. فنقول: إنّ احتمال التخصيص مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل. و ذلك غير معلوم، حيث يجهل الحال؛ فيتمسّك في نفيه بالأصل، و يلزم منه نفي المشروط الذي هوالتخصيص.

لأنّا نقول: قد علم ممّا قدّمناه رجحان التخصيص على النسخ، و أنّه إذا

---

١ - فحينئذٍ - ب   ٢ - ان كانا - ب

٣ - مخصصا وناسخا - الف - ج وفي - ب - ناسخاً و مخصصاً   ٤ - فعلى - ب

٥ - فلا يصلح - ب - ج

تردّد الأمر بينهما، يكون التخصيص هو[١] المقدّم، ولا يصار إلى النسخ إلاّ حيث يمتنع التخصيص، كما في صورة تأخير الخاصّ عن وقت العمل. فانّ التخصيص يمتنع حينئذٍ؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. وهو غير جائز، وهذا يقتضي المصير إلى التخصيص،حيث لا يدلّ على خلافه دليل. فالاشتراط إنّما هو في العدول عنه، لا إليه. ومن البيّن أنّه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع؛ فيجب الحكم بالتخصيص. و لأن سلّمنا تساوي الاحتمالين، فالاشكال مختصّ بما إذا كان العامّ قطعيّاً والخاصّ ظنيّاً، فليختصّ[٢] التوقف به؛ إذ ما عداه من الصور خالص من هذاالشوب. و حينئذٍ فلا وجه لتخييل التوقّف في تقديم الخاصّ، بقول مطلق؛ لتردّده بين ما ذكر من الأمور. بل يستثنى هذه الصورة من البين[٣]، و يبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي. ولعلّ هذاالمعنى هو مقصود القائل، و ان قصرت العبارة[٤] عن تأديته، إلاّ أنّ سَوق كلامه يأباه. هذا.

و ينبغي أن يعلم: أنّ أثر هذاالاشكال، على تقدير ثبوته، عند أصحابنا سهل؛ إذالظاهر أنّ جهل التاريخ لا يكون إلاّ في الأخبار، واحتمال النسخ إنّما يتصوّر في النبويّ منها، وهو قليل عندهم، كما لايخفى.

قال المرتضى - رضى الله عنه - عند ذكر احتمال جهل التاريخ و ارتفاع العلم بتقديم أحدهما أو تأخيره: «وهذا لا يليق بعموم الكتاب، فإنّ تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه. و إنّما يصحّ تقديره في أخبار الآحاد، لأنّها هي التي ربّما عرض فيها هذا. ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، فقد سقطت عنه كُلفة هذه المسألة. فان تكلّم فيها، فعلى طريق الفرض والتقدير. والذى يقوى فى نفوسنا-إذا فرضنا ذلك- التوقف عن البناء، والرجوع ما يدلّ عليه الدليل من العمل بأحدهما»[٥][٦] انتهى كلامه.

---

١ - كما هوخ ل - ب

٢ - فيختص - الف - ب

٣ - من البين فيه - ج

٤ - عبارته - ب

٥ - الذريعة - الى اصول الشرعية ص٣١٦

٦ - بالاخبار- ب

وما ذهب إليه من التوقّف، هنا، هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق. ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر؛ لدوران الخاصّ حينئذٍ بين أن يكون مخصّصاً او منسوخاً، ولا ترجيح لأحدهما؛ فيتوقّف.

المطلب الرابع
في
المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

أصل

المطلق هـو ما دلّ على شايع في جنسه، بمعنى كونه حصّة محتملة لحصص كثيرة ممّا يندرج تحت امر مشترك . والمقيّد خلافه،فهو ما يدلّ لا على شايع في جنسه. وقد يطلق «المقيّد» على معنى آخر، وهو ما أخرج من شياع، مثل رقبة مؤمنة، فانّها و إن كانت شايعة بين الرقبات[1] المؤمنات لكنّها أُخرجت من الشياع[2] بوجه ما، من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغيرالمؤمنة، فازيل ذلك الشياع عنه وقيّد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه[3]، مقيّد من وجه آخر. والاصطلاح الشايع في المقيّد هوالاطلاق الثاني.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه إذا ورد مطلق ومقيّد: فإمّا أن يختلف حكمها، نحو: «أكرم هاشمياً»، «جالِس هاشمياً عالماً»، فلا يحمل[4] أحدهما على الآخر حينئذٍ[5] بوجه من الوجوه اتّفاقاً، سواء كان الخطابان المتضمّنان لهما من جنس واحد بأن كانا أمرين[6] أو نهيين، ام لا، كأن يكون[7] أحدهما أمراً والآخر نهياً؛ و[8] سواء اتّحد موجبها، أو اختلف، إلاّ في مثل أن يقول: «إن ظاهرت، فأعتق رقبة» و يقول: «لا تملك رقبَة كافرة»، فانّه يقيّد المطلق بنفي الكفر، و إن كان

---

١ - الرقاب ـ ب
٢ - الشايع ـ الف
٣ - من وجه ـ ليس في ـ ج
٤ - ولايحمل ـ الف ـ ب
٥ - حينئذٍ ـ الف ـ ج وليس في ـ ب
٦ - كان أمرين ـ ب
٧ ـ بان يكون ـ ب
٨. و- ليس في ـ الف ـ ب ـ ج

الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقّف الإعتاق على الملك ، و إمّا أن لايختلف، نحو: «أكرم هاشمياً»،«أكرم هاشمياً عارفاً». و حينئذٍ فإمّا أن يتّحد[1] موجبهما، أو يختلف. فان اتّحد فامّا أن يكونا مثبتين أو منفيين. فهذه أقسام ثلاثة.

الأوّل: أن يتّحد موجبهما مثبتين، مثل: «إن ظاهرتَ فأعتِق رقبة»،«إن ظاهرتَ فأعتق رقبة مؤمنة». فيحمل المطلق على المقيّد إجماعاً. نقله في النهاية[2].و يكون المقيّد بياناً للمطلق، لانسخاً له،تقدّم عليه أو تاخرّعنه. وقيل: نسخ له إن تأخرّالمقيّد. فههنا مقامان: حمل المطلق على المقيّد، وكونه بياناً، لا نسخاً.

أمّا أنّه يحمل المطلق على المقيّد؛ فلأنّه جمع بين الدليلين، لأنّ العمل بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيّد، لصدقه مع غير ذلك المقيّد. و بهذا استدلّ القوم. وهو جيّد، حيث ينتفي احتمال التجوّز في المقيّد بارادة الندب أعني: كونه أفضل الأفراد أو بإرادة الوجوب التخييريّ. وكذا لولم يكن احتمال التجوّز بما ذكرناه منتفياً. ولكنّه كان مرجوحاً بالنسبة إلى التجوّز في لفظ المطلق بارادة المقيّد منه. أمّا مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكمَ بترجيح أحدالمجازين، بل يحصل التعارض[3] المقتضي للتساقط اوالتوقّف، و يبقى المطلق سليماً من المعارض.

وقد أشار إلى بعض هذاالاشكال في النهاية وأجاب عنه بما يرجع إلى:أنّ حمله حينئذٍ على المقيّد يقتضى تيقّن[4] البرائة والخروج عن العهدة، بخلاف إبقائه على إطلاقه، فانّه لا يحصل معه ذلك اليقين. وقد أخذه بعضهم دليلاً على الحكم مبتدأ مع الدليل الآخر من غير تعرّض للاشكال. وهو كما ترى.

و أمّا أنّه بيان[5] لا نسخ؛ فلأنّه نوع من التخصيص فى المعنى، فانّ المراد من المطلق، كرقبة مثلاً، أيّ فرد كان من أفراد الماهية فيصير عامّاً. إلاّ أنه

---

١ ـ أمّا ان يتحد ـ الف
٢ ـ نهاية الاصول،ورقة ١٣٤ الصفحة الاولى،س٦
٣ ـ القعارض ـ ب
٤ ـ يقين ـ الف ـ ج
٥ ـ بيانه ـ ب

على البدل و يصير تخصيصه بنحوالمؤمنة تخصيصاً و إخراجاً لبعض المسمّيات من أن يصلح بدلاً؛ فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص، يسمّى[١] تقييداً، اصطلاحاً؛ فحكمه حكم التخصيص. فكما أنّ الخاصّ المتأخرّ بيان للعامّ المتقدّم وليس ناسخاً له، فكذا المقيّد المتأخرّ.

احتجّ الذاهب إلى كونه ناسخاً مع التأخرّ: بأنّه لوكان بياناً للمطلق حينئذٍ لكان المراد بالمطلق هوالمقيّد. فيجب أن يكون مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة و أنّها منتفية؛ إذالمطلق لا دلالة له على مقيّد[٢] خاصّ.

والجواب: أنّ المعنى المجازيّ إنّما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة، وهي هٰهنا المقيّد؛ فيجب حصول الدلالة والفهم بعده، لا قبله. وما ذكرتموه إنّما يتمّ لووجب حصولها قبل. وليس الأمر كذلك . و سيأتي لهذا[٣] مزيد تحقيق عن قريب.

الثاني: أن يتّحد موجبها، منفيين؛ فيعمل بهما معاً اتّفاقاً،مثل أن يقول فى كفّارة الظهار: «لا تُعتِق المكاتَب»،«لا تُعتِق[٤] المكاتَب الكافر» حيث لا يقصد الاستغراق. كما في «اشتراللحم» فلا يُجزي إعتاق المكاتب أصلاً.

الثالث: أن يختلف موجبها، كاطلاق الرقبة في كفّارة الظهار و تقييدها في كفّارة القتل.و عندنا أنّه لا يحمل على المقيّد حينئذٍ لعدم المقتضى له[٥]، وذهب كثير من مخالفينا إلى أنّه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه. و ربّما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً. وكلاهما باطل[٦]، لا سيّما الأخير.

أصل

المجمل هو مالم يتّضح دلالته. و يكون فعلاً، ولفظاً مفرداً، ومركّباً.

١- ويسمّىٰ ـ ب
٢- لا دلالة علىٰ مقيد ـ ب
٣- لذا ـ ب
٤- لا يعتق ـ الف ـ ج
٥- له ـ ليس في ـ ج
٦- باطلان ـ ب

أمّا الفعل: فحيث لا يقترن به ما يدلّ على وجه وقوعه.

و أمّا اللفظ المفرد: فكالمشترك ،لتردّده بين معانيه، إمّا بالأصالة كالعين والقُرءِ، و إمّا بالإعلال،كالمختار المترددّ بين الفاعل والمفعول. إذ لولا الإعلال لكان مختيِراً،[1] بكسرالياء للفاعل و بالفتح للمفعول فينتفي الاجمال.

و أمّا اللفظ المركّب: فكقوله تعالى: «أوْ يَعْفُوَ الّذى بيدِهِ عُقدَة النّكاح»[2] لتردّده بين الزوج والوليّ؛ وكما في مرجع الضمير حيث يتقدّمه أمران يصلح لكلّ واحد منهما، نحو: «ضَربَ زيدٌ عمرواً، فضربتُه» لتردّده بين زيد وعمرو؛ وكالمخصوص بمجهول، نحو قوله تعالى: «و أُحِلَّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتَغوا بأموالِكُم مُحصِنين»،[3] فانّ تقييد الحلّ بالإحصان مع الجهل به أوجب الاجمال فيما أُحِلّ؛ وقوله تعالى: «اُحِلّت لَكُم بهيمَةُ الأَنعام إلاّ ما يُتلىٰ عليكم».[4]

إذا عرفت هذا، فههُنا فوائد:[5]

الأُولىٰ: ذهب السيّد المرتضىٰ[6] ـ رضى الله عنه ـ و جماعة من العامّة إلى أنّ آية السّرقة، وهي قوله تعالى: «والسّارق والسّارقة، فاقطعوا أيديهما»،[7] مجملة باعتبار اليد، وقيل:[8] باعتبار القطع أيضاً. والأكثرون على خلاف ذلك وهوالأظهر.

لنا: أنّ المتبادر من لفظ «اليد»[9] عندالإطلاق،هوجملة العضوإلى المِنكب؛ فيكون حقيقة فيه، وظاهراً منه حال الاستعمال فلا إجمال. و يتبادر أيضاً من لفظ «القطع» إبانة الشي ء عمّا كان متّصلاً به، وهو ظاهر[10] فيه. فأين الاجمال؟

احتجّ السيّد[11] «أنّ اليد يقع على العضو بكماله وعلى أبعاضه و إن كان لها

---

١ ـ مختير ـ الف ـ ب

٢ ـ سورة البقره، آيه ٢٢٨

٣ ـ سورة النساء، ٢٤.

٤ ـ سورة المائدة، ١

٥ ـ فهنا ـ الف

٦ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص ٣٥٠

٧ ـ سورة المائدة، ٣٨

٨ ـ وقيل و ـ الف

٩ ـ لفظ اليد ـ الف ـ ب ـ ج

١٠ ـ فهو ظاهر ـ الف ـ ب

١١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص

أسماء تخصّها؛ فيقولون: غوّصت[١] يدي فى الماء إلى الأشاجع، و إلى الزّند، و إلى المرفق، و إلى المنكب. و أعطيتُه كذا بيدي، و إنّما أعطى بأنامله. و كذلك[٢] كتبت بيدي، و إنّما كتب[٣] بأصابعه. قال: وليس يجري قولنا: «يد» مجرى قولنا: «إنسان» ـ كما ظنّه قوم ـ لأنّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم، من غير أن يقع «إنسان» على أبعاضها، كما يقع اسم «يد» على كلّ بعض من هذا العضو».

واحتجّ معتبر القطع أيضاً مع ذلك: بأنّ «القطع» يطلق على الإبانة، وعلى الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكّين: «قطع يده» فحصل الاجمال.

والجواب عن الأوّل: أنّ الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز. ولفظ «اليد» و إن كان مستعملاً في الكلّ، إلاّ أنّ فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة. و ذلك آية كونه مجازاً فيه. والفرق الذي ادّعاه بين لفظ «اليد» ولفظ «الإنسان» غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق و توقّف ما سواها على القرينة، و إن كان استعمال «اليد» في الأبعاض متعارفاً، دون الإنسان، فانّ ذلك بمجرّده لا يقتضي الاجمال، بل لابدّ من كونه ظاهراً في الكلّ بحيث لا يسبق أحدهما[٤] بخصوصه إلى الفهم، والواقع خلافه.

وعن الأخير بمثله، فانّا قد بيّنا أنّ القطع ظاهر فى الابانة.

الثانية: عدّ جماعة فى المجمل، نحو قوله صلّى الله عليه وآله «لا صلاة إلاّ بطَهُور»[٥]، و «لا صَلاةَ إلاّ بفاتحَةِ الكتاب»[٦] و «لاصِيامَ لمن لا يبيّت[٧] الصيام من اللّيل»[٨] و[٩] «لا نكاحَ إلاّ بوليّ»[١٠] ممّا ينفي فيه الفعل ظاهراً مطلقاً.

---

١ ـ عوضت ـ الف

٢ ـ بذلك ـ ج

٣ ـ كتبت ـ الف

٤ ـ احدها ـ ب

٥ ـ عوالي اللئالي: ج٣ ص٨ ح٣

٦ ـ عوالي اللئالي: ج٣ ص٨٢ ح٦٥

٧ ـ لم يبت ـ ج

٨ ـ عوالي اللئالي: ج٣ ص١٣٢ ح٥

٩ ـ و ـ ليس فى ـ الف

١٠ ـ عوالي اللئالي: ج٣ ص٣١٣ ح١٤٨

وقيل: إن كان الفعل المنفيّ شرعيّاً، كما في الأمثلة المذكورة، أو لغويّاً ذا حكم واحد. فلا إجمال؛ و إن كان لغويّاً له أكثر من حكم فهو مجمل.

والحقّ: أنّه لا إجمال مطلقاً، وفاقاً للأكثر. لنا: أنّه إن ثبت كونه حقيقة شرعيّة في الصحيح من هذه الأفعال، كان معناه «لا صلاةَ صحيحة» و «لاصيامَ صحيحاً». و نفي المسمّى حينئذ ممكن، باعتبار فوات الشرط أوالجزء.[1] وقد أخبر الشارع به، فتعيّن[2] للارادة، فلا إجمال؛ و إن لم يثبت له حقيقة شرعيّة كما هوالظاهر وقد مرّ. فان ثبت له حقيقة عرفيّة وهو أنّ مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوىٰ، نحو «لا علمَ إلاّ ما نفع» و «لا كلامَ إلاّ ما أفاد» و «لا طاعةَ إلاّ لله» كان متعيّناً أيضاً ، ولا إجمال، ولو فرض انتفاؤه أيضاً. فالظاهر أنّه يحمل على نفي الصحة دون الكمال، لأنّ مالا يصحّ كالعدم في عدم الجدوىٰ بخلاف مالا يكمل. فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذّرة، وكان ظاهراً فيه فلا إجمال.

لا يقال: هذا إثبات اللغة بالترجيح، و هو باطل.

لأنّا نقول: ليس هو منه، و إنّما هو ترجيح أحد المجازات بكثرة التعارف. و لذلك يقال: هو كالعدم، إذا كان بلا منفعة.

احتجّ الأوّلون: بأن العرف في مثله مختلف؛ فيفهم منه نفي الصحّة تارة، و نفي الكمال أخرىٰ. فكان متردّداً بينهما و لزم الاجمال.

والجواب: أنّ اختلاف العرف والفهم إن كان، فانّما هو باعتبار اختلافهم في أنّه ظاهر في الصحّة أو في الكمال. فكلّ صاحب مذهب يحمله[3] على ما هوالظاهر فيه عنده؛ لا أنّه متردّد بينهما، فهو ظاهر عندهما، لا مجمل. إلاّ أنّه ظاهر عند كلّ في شيء، ولو تنزّلنا إلى تسليم تردّده بينهما، فكونه على السواء ممنوع، بل نفي الصحّة راجح، لما ذكرنا من أقربيّته إلى نفي الذات.

---

١ ـ والجزء ـ الف   ٢ ـ فتعيين ـ ب

٣ ـ يحمل ـ ب

حجّة المفصّل: أنّ انتفاء الفعل الشرعيّ ممكن بفوات[١] شرطه أو جزئه. فيجرى النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك إجمال. وكذا مع اتّحاد حكم اللغويّ. فانّه يجب[٢] صرف النفي إليه وهو ظاهر. و أمّا إذا كان له حكمان: الفضيلة[٣] والإجزاءُ، فليس أحدُهما أولىٰ من الآخر[٤]، فيحصل الاجمال.

والجواب: ظاهر ممّا قدّمناه، فلا نعيده.

الثالثة: أكثر الناس على أنّه لا إجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان، نحو قوله تعالى: «حُرّمت عليكم أُمّهاتُكم»[٥]، وخالف فيه البعض.

والحقّ: الأوّلُ. لنا: أنّ من استقرأ كلام العرب علم أنّ مرادهم فى مثله: حيث يطلقونه إنّما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك، كالأكل فى المأكول، والشرب في المشروب، واللبس في الملبوس، والوطي في الموطوء. فاذا قيل: «حُرّم عليكم لحمُ الخنزير، أوالخمر، أوالحرير، أوالأُمّهات[٦]» فهم ذلك سابقاً إلى الفهم عرفاً، فهو متّضح الدلالة، فلا إجمال.

احتجّ المخالف: بأنّ تحريم العين غير معقول، فلابدّ من إضمار فعل يصحّ متعلّقا له. والأفعال كثيرة ولا يُمكن إضمار الجميع؛ لأنّ ما يقدّر للضرورة يقدّر بقدرها. فتعيّن إضمارالبعض. ولا دليل على خصوصيّة شىء منها، فدلالته على البعض المراد غير واضحة، وهو معنى الإجمال.

والجواب: المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض، لما عرفت من دلالة العُرف على إرادة المقصود من مثله.

أصل

المبيّن نقيض المُجمل، فهو متّضح الدلالة، سواء كان بنفسه، نحو: «والله

---

١ ـ لفوات ـ ب

٢ ـ فيجب ـ الف

٣ ـ الفضلة ـ الف

٤ ـ من الاخرى ـ ب

٥ ـ سورة النساء، ٢٣.

٦ ـ والامهات ـ الف

بكلّ شيء عليم»[١] أو بواسطة الغير. و يُسمّىٰ ذلك الغير مبيّناً، و ينقسم كالمجمل إلى ما يكون قولاً مفرداً، او مركّباً، و إلى ما يكون فعلاً على الأصحّ. و لبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يُعبأبه.

فالقول من الله سبحانه،ومن الرسول[٢] صلّى الله عليه وآله وسلم. وهو كثير، كقوله تعالى: «صَفْراءُ فاقِعٌ لَونُها»[٣-٤] إلى آخر الآيات، فانّه بيان لقوله سبحانه: «إنَّ الله يَأمُرُكُم أنْ تَذْبَحوا بَقَرة»[٥] فى أظهرالوجهين، وكقوله صلّى الله عليه وآله:«فيماسقتِ السّماءُالعُشرُ»، فانّه بيان لمقدار الزكاة المأمور بايتائها.[٦]

والفعل من الرسول، صلّى الله عليه وآله، كصلاته، فانّها بيان لقوله تعالى: «وأقيمواالصَّلاة»[٧]؛ و كحجّه، فانّه بيان لقوله تعالى: «ولله عَلى الناسِ حجّ البيت»[٨] ويُعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده، وأُخرىٰ بنصّه. كقوله صلّى[٩] الله عليه وآله وسلم: «صَلّوا كما رأيتموني اُصلي»[١٠] و «خُذوا عنّي مناسِككم» وحيناً بالدليل العقليّ، كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة إلى العمل به، ثمّ فعل فعلاً يصلح بياناً له ولم يصدر عنه غيره، فانّه يعلم أنّ ذلك الفعل هوالبيان، و إلاّ لَزِم تأخيرُه عن وقت الحاجة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لاخلافَ بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. و أمّا تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فأجازه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، و فصّل المرتضى ـ رضى الله عنه ـ فقال:[١١] «الذى نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت

---

١ - سورة النساء، ١٧.
٢ ـ و رسوله ـ ب
٣ - سورة البقرة، ٦٩
٤ ـ تسر الناظرين ـ ب
٥ ـ سورة البقرة ـ ٦٧
٦ ـ باتيانها ـ ب
٧ - سورة المزمل، ٢٠.
٨ ـ سورة آل عمران، ٩٧.
٩ ـ ص ـ ليس فى ـ الف ـج
١٠ ـ عوالي اللئالي ـ ج٣ ص٨٥ ح٧٦
١١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٣٦٣.

الحاجة. والعموم لوكان باقياً على اصل اللّغة في أنّ الظاهر محتمل لجاز أيضاً تأخير بيانه، لأنّه في حكم المجمل؛ و إذا انتقل بعُرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلا يجوز تأخير بيانه».

وحكى العلاّمة في النهاية[١] عن بعض العامّة بعد نقله الأقوال التي ذكرناها وغيرها: قولاً آخر هو: جواز تأخير بيان ماليس له ظاهر كالمجمل. و أمّا ماله ظاهرٌ وقد استعمل في غيره كالعامّ والمطلق والمنسوخ، فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الإجماليّ، بأن يقول وقت الخطاب: «هذاالعامّ مخصوص» و «هذاالمطلق مقيّد» و «هذاالحكم سينسخ». و قال: إنّه الحقّ.

ولا يكاد يظهر بينه و بين قول السيّد بعد إمعان النظر فرق، إلاّ فى جهة النسخ. فانّ السيّد لم يتعرّض له في أصل البحث[٢]، و إنّما ذكر فى أثناء الاحتجاج: أنّ الاجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل[٣] المأمور به، والوقت الذى ينسخ فيه[٤] عن وقت الخطاب و إن كان مراداً بالخطاب.

والعجب بعدهذا: من رغبة العلاّمة رحمه الله عن قول السيّد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به، مع ما فيه من البُعد والمخالفة لما هوالمعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ، حتى أنّه في مباحث النسخ عَدَّه شرطاً من غير توقّف ولا استشكال[٥]، وجعله كغيره وجهاً للفرق بين التخصيص والنسخ.

وأمّا ما يوهمه ظاهر عبارة السيّد ـ من تخصيصه المنع من جوازالتأخير بالعامّ، وعدم تعرّضه للمراد من البيان: أهوالتفصيليّ أو غيره؛ بحيث يُعدّان وجهين في المخالفة لذلك القول؛ إذ عَمَّمَ فيه المنع لكلّ ماله ظاهر أريد منه

---

١ ـ نهاية الاصول، ورقة ١٤٢، ص٢، س٨.
٢ ـ المبحث ـ ب
٣ ـ بيان هذاالفعل ـ ب
٤ ـ فيه ـ ليس في ـ ب
٥ ـ ولا اشكال ـ ب

خلافه، واكتفىٰ بالبيان الإجماليّ ـ فمدفوع: بأنّ كلام السيّد في الاحتجاج يُعرب عن الموافقة في كلاالوجهين. وستراه. و كأنّ العلاّمة ـ رحمه الله ـ لم يُعط الحَجّة حقّ النظر و إلاّ لتبيّن[1] له الحال. هذا.

والذى يقوىٰ في نفسى هوالقول الأوّل. لنا: أنّا لا نتصوّر مانعاً من التأخير سوى ما تخيّله الخصم من قبح الخطاب معه، على ما ستسمعه و سنبيّن ضعفه، ولا يمتنع عندالعقل فرض مصلحة فيه يحسُن لأجلها، كعزم المكلّف و توطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة؛ فانّ العزم وما يلحقه طاعة يترتّب الثواب عليها. وفيه مع ذلك تسهيلٌ للفعل المأمور به.

حجّة المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل: أنه لوجاز، لجاز خطاب العربيّ بالزنجيّة من غير أن يبيّن له في الحال؛ والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما.

والجواب: منع الملازمة و إبداء الفرق بأنّ العربيّ لايفهم من الزنجيّة شيئاً، بخلاف المخاطب باللفظ المجمل. فانّه يعلم أنّ المراد أحدُ مدلولاته، فيطيع و يعصي بالعزم على الفعل والترك ، إذا بيّن له.

و أمّا حجّتهم على منع تأخير بيان[2] غيرالمجمل أيضاً فتعلم من حجّة المفصّل، وكذاالجواب.

احتجّ المرتضى[3] ـ رضي الله عنه ـ على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو أنّه لا يمتنع أن يفرض فيه مصلحة دينيّة يحسن لأجلها. قال: «وليس لهم أن يقولوا: هٰهنا وجه قبح[4]، وهوالخطاب بما لايفهم المخاطب معناه؛ فانّ هذه الدعوىٰ منهم غير صحيحة، لأنّا نعلم ضرورة: أنّه يحسن من الملك أن يدعوبعض عُمّاله، فيقول: «قد وَلَّيتُك البَلَدَ الفُلانيَّ وَ عوَّلتُ على كفايَتِك فاخرُج إليه في غد، أو في وقت بعينه، و أنا أكتُبُ لك تذكرة

---

١ ـ لبين ـ الف.
٢ ـ منع بيان ـ ب
٣ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٣٦٣.
٤ ـ قبيح ـ ب

بتفصيل ما تعملُه و تَأتيه و تَذَرُه، أسلِّمُها إليك عند توديعك، أو اُنفِذُها إليك عند استقرارك في عملك. و أيضاً، فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل، ليس بأكثر من تأخير إقدار المكلّف على الفعل. ولا خلاف في أنّه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادراً، ولا على سائر وجوه التمكّن. فكذلك العلم بصفة الفعل»[1]. هذا ملخّص كلامه في الاحتجاج للشقّ الأوّل من مذهبه. وهو جيّد واضح لا نزاع فيه.

واحتجّ على الثاني ـ أعني: منع تأخير بيان العامّ المخصوص ـ بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ العامّ لفظ موضوع لحقيقة. ولا يجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها، من غير أن يدلّ في حال خطابه أنّه متجوّز باللفظ. ولا إشكال في قبح ذلك، والعلّة في قبحه: أنّه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة.

قال: والذي يدلّ على ذلك أنّه لا يحسن أن يقول الحكيم منّا لغيره[2]: «افعل كَذا» وهو يُريد التهديد والوعيد؛ أو «اقتلْ زيداً» و هو يُريد: اضربه الضرب الشديد، الذي جرت العادة أن يسمّى قتلاً، مجازاً؛ ولا أن يقول «رأيت حماراً»، و هو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدلّ على ذلك. و بهذا المعنى بانتِ الحقيقة من غيرها؛ لأنّ الحقيقة تستعمل[3] بلا دليل، والمجاز لابدّ له من دليل. وليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى، لأنّ المخاطب بالمجمل لا يريد به إلاّ ما هو حقيقة فيه، ولم يعدل به عما وُضع له. ألا ترى أنّ قوله تعالى: «خُذ من أمْوالِهم صَدَقَة»[4]، أراد به قدراً مخصوصاً؛ فلم يُرد من اللفظ إلاّ ما هو اللفظ بحقيقته موضوع له. و كذلك إذا قال: «لَهُ عندي شيء»، فإنّما استعمل اللفظ الموضوع في اللّغة للاجمال فيما وضعوه

---

١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة.
٢ ـ بغيره ـ ب
٣ ـ يستعمل ـ ب
٤ ـ سورة التوبة، ١٠٣.

له. وليس كذلك مستعمل لفظ العموم، وهو يُريد الخصوص؛ لأنه أراد باللفظ مالم يوضع له، ولم يدلّ عليه دليل.

الثاني: أنّ جواز التاخير يقتضي أن يكون المخاطب قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، لأنّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضي الاستغراق. فاذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص، وذلك يقتضي كونه دالاًّ بما لا دلالة فيه، أو يكون قد دلّ به على العموم، فقد دلّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص، فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم؟

فان قيل: إنّما يستقرّ كونه دالاًّ، عندالحاجة إلى الفعل.

قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثّر في دلالة اللفظ؛ فان دلّ اللفظ على العموم فيه فانّما يدلّ بشيء يرجع إليه، و ذلك قائم قبل وقت الحاجة.على أن وقت الحاجة إنّما يُعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفاً.فأمّا مالا يتعلّق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام، فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب[1] إلى غيره من مستقبل الأوقات. وهذا يؤدّي إلى سقوط الاستفادة من الكلام.

الثالث: أنّ الخطاب وضع للافادة. ومن سمع لفظ العموم ـ مع تجويزه أن يكون مخصوصاً و يبيّن له فى المستقبل ـ لا يستفيد فى هذه الحالة[2] به شيئاً، و يكون وجوده كعدمه.

فان قيل: يعتقد عمومه بشرط أن لا يخصّ.

قلنا: ما الفرق بين قولك،و بين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدلّ في المستقبل على ذلك؟ لأنّ اعتقاده للعموم[3] مشروط، و كذلك اعتقاده للخصوص. وليس بعد هذا إلاّ أن يقال[4]: يعتقد أنه على أحدالأمرين، إمّا بالعموم أوالخصوص و ينتظر وقت الحاجة، فإمّا أن يترك على حاله فيعتقد

---

١ ـ وقت الحاجه ـ ج
٢ ـ الحال ـ ج
٣ ـ العموم ـ ب
٤ ـ أن يقول ـ ب

العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل عليه. وهذا هو نصّ[١] قول أصحاب الوقف في العموم. قد صار إليه من يذهب إلى[٢] أنّ لفظ العموم مستغرق بظاهره على أقبح الوجوه.

هذا جملة ما احتجّ به على هذه الدعوى مبالغاً في تقريبه. نقلناه[٣] بعين الفاظه غالباً، حفظاً لما رامه من زياده التقريب.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالنقض[٤] بالنسخ أوّلاً. و تقريرهُ، أنّ من شرط المنسوخ ـ كما اعترف به ـ أن لا يكون موقّتاً بغاية تقتضي[٥] ارتفاعه حتّى أنّه عُدّ من الموقّت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة،[٦] و يحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعيّ، نحو قوله: «دوموا على هذاالفعل إلى أن أنسَخَهُ عنكم». و حينئذٍ فلابدّ من كون اللفظ[٧] المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار، و بعد فرض نسخه يعلم أنّ المراد خلاف ذلك الظاهر. فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

ومن هنا التجأ بعضُ أصحاب هذاالقول إلى طردالمنع في النسخ أيضاً ـ كما حكيناه[٨] عن العلاّمة ـ فأوجب اقتران بيانه الاجماليّ بالمنسوخ فراراً من هذا المحذور.

لكنّ السيّد[٩] ادّعى الاجماع علىٰ خلاف هذه المقالة، كما مرّت إليه الاشارة،[١٠] و جَعَله وجهاً للردّ على من منع من تأخير بيان المجمل، فقال: «قد أجمعنا على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به، والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، و إن كان مراداً بالخطاب، لأنّه إذا قال:

---

١ ـ وهذا نص ـ ب
٢ ـ علىٰ ـ الف ـ ب ـ ج
٣ ـ نقلناها ـ ب ـ ج
٤ ـ فالنقض ـ ج
٥ ـ يقتضي ـ الف ـ ب
٦ ـ الجملة ـ الف ـ ب ـ ج
٧ ـ لفظ ـ الف ـ ج
٨ ـ راجع، ص١٨٣، من الكتاب.
٩ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٣٧٤.
١٠ ـ اشارة ـ الف

«صَلّوا» و أراد بذلك غاية معيّنة، فالانتهاءُ إليها من غير تجاوز لها مرادٌ في حال الخطاب، وهو من فوائده ومراد المخاطب به.[١]

وهذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المُجمل. ولم يجر ذلك، عند أحد، مجرى خطاب العربيّ بالزنجيّة.

فان قالوا: ليس يجب أن يبيّن[٢] في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب.

قلنا: أصبتم[٣]؛ فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك؛

فان قالوا: لا حاجة إلى بيان مدّة النسخ و غاية العبادة؛ لأنّ ذلك بيان لما لايجب أن يفعله. و إنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة ما يجب أن يفعله.

قلنا: هذا هدم[٤] لكلّ ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تأخير البيان، لانّكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب، لا لأمر يرجع إلى إزاحة علّة المكلّف في الفعل؛ فان كنتم إنّما تمنعون من تأخيرالبيان، لأمر يرجع إلى إزاحة[٥] العلّة والتمكن[٦] من الفعل، فانتم تجيزون أن يكون المكلّفَ في حال الخطاب غير قادر، ولا متمكّن بالآلات. و ذلك أبلغ في رفع التمكين[٧] من فقدالعلم بصفة الفعل.

و إن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حُسن الخطاب و إلى أنّ المخاطب لابدّ أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده،فهذا ينتقض بمدّة الفعل و غايته، لأنّها من جملة المراد. و قد أجزتم تأخير بيانها، وقلتم بنظير قول من يجوّز تأخير بيان المجمل[٨]؛ لأنّه يذهب إلى أنّه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض، وقد أجزتم مثله. فالرجوع إلى إزاحة العلّة

---

١ - به - ليس في - الف

٢ - يجب أن بين - الف

٣ - من (قلنا اصبتم)

٤ - الى (هذا هدم) ليس في - ج

٥ - ازاحه - ليس فى - الف - ب - ج

٦ - والتمكين - الف - ب - ج

٧ - رفع التمكن - الف

٨ - بالمجمل - الف

نقض منكم لهذاالاعتبار كلّه».[١]

هذه عبارته بعينها. و إنّما نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له و عليه. فنحن نعيد عليه هٰهنا كلامه[٢] و ننقض[٣] استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين إلى تثنية التقرير؛ فإنّ مواضع الامتياز ـ على نزارتها ـ لا يكاد يخفى على المتامّل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع.

و أمّا[٤] ثانياً، فبالحلّ. و تحقيقه أنّه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ فى غيرالمعنى الموضوع له إلى القرينة، و أنّ ذلك هوالمائز بين الحقيقة والمجاز وكذا لا ريب في منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة. و أمّا تأخيرها عن وقت التكلّم إلى وقت الحاجة،فلم ينقل على المنع منه مطلقاً من جهة الوضع دليلٌ. وما يتخيّل ـ من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحاً عقلاً ـ مدفوع بأنّ الإغراء إنّما يحصُل حيث ينتفي احتمال التجوّز. و انتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً و قد فرضنا عدمه.

وقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، معناه: أنّ اللفظ مع فوات وقت القرينة و تجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقاً، يدلّك على هذا أنّه لانزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه[٥] واحداً عرفاً. ومنه تعقّب الجُمَل المتعدّدة المتعاطفة بالاستثناء؛ ونحوه إذا أقام المتكلّم القرينة على إرادة العود إلى الكلّ كما مرّ تحقيقه. ولو كان مجرّد النطق باللفظ يقتضي صرفه إلى الحقيقة لم يجز ذلك، لاستلزامه المحذور الذي يظنّ في موضع النزاع، أعني: الإغراء بالجهل آناًمّا. على أنّهم قدحكموا بجواز إسماع العامّ المخصوص بأدلّة العقل و إن لم يعلم السامع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه، ولم ينقلوا في ذلك خلافاً عن أحد.

و جوّز أكثر المحقّقين، كالسيّد، والمحقق، والعلاّمة، وغيرهم من محققى

---

١ ـ الذريعة إلى اصول الشريعة، ص ٣٧٤.
٢ ـ كلامه هاهنا ـ الف
٣ ـ ينقض ـ ب
٤ ـ فاما ـ الف
٥ ـ به عن كونه ـ ب

العامّة: إسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعيّ من دون إسماع المخصّص. مع أنّ ما ذكرنا[١] من التوجيه للمنع هنا، لوتمّ لاقتضى المنع هناك أيضاً؛ لأنّ السامع للعامّ مجرّداً عن القرينة[٢] حينئذٍ يحمله على الحقيقة ـ كما ظنّ ـ وليست مرادة،[٣] فيكون إغراء بالجهل.

فان أجابوا: بأنّه لايجوز الحمل على الحقيقة إلاّ بعدالتفحّص عن المخصّص الذي هو قرينة التجوّز، و بعد فرض وجودها لابدّ أن يعثر عليها فيحكم حينئذٍ بمقتضاها.

قلنا: في موضع النزاع إنّه لا يجوز الحمل على شيء حتّى يحضر وقت الحاجة. و عند ذلك توجدالقرينة فيطّلع المكلّف عليها و يعمل بما تقتضيه.[٤]

والعجب من السيّد ـ رحمه الله ـ انّه تكلّم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا، ولم يتنبّه لورود[٥] نظيره عليه، حيث قال:

«ومن قويّ ما يلزمونه أنّه يقال[٦] لهم: إذا جوّزتم أن يخاطب بالمجمل و يكون بيانه في الأصول، و يكلّف[٧] المخاطب بالرجوع إلى الاصول ليعرف المراد؛ فما الذي يجب أن يعتقد هذاالمخاطب إلى أن يعرف من الاصول المراد.

فان قالوا: يتوقّف عن اعتقاد التفصيل و يعتقد في الجملة أنّه يمتثل بما بيّن له.[٨]

قلنا: أيّ فرق بين[٩] هذاالقول و بين قول من جوّز تأخير البيان؟

فاذا قالوا: الفرق بينهما أنّه إذا خوطب ـ وفي الاصول بيان ـ فهو متمكن

---

١ ـ ذكره ـ الف ـ ب ـ ج

٢ ـ من القرينة ـ الف ـ ج

٣ ـ مرادة حينئذ ـ ب

٤ ـ يقتضيه ـ الف ـ ب ـ ج

٥ ـ لورود ـ الف ـ ب ـ ج

٦ ـ ان يقال ـ ب

٧ ـ تكلف ـ الف

٨ ـ ما بين له ـ الف

٩ ـ تبين ـ ب

من الرجوع إليها ومعرفة المراد. ولا كذلك إذا أخّر البيان فانّه لا يكون متمكّناً.

قلنا: إذا كان البيان في الاصول، فلابدّ من زمان يرجع فيه إليها ليعلم المراد. وهو في هذا الزمان ـ قصيراً او طويلاً ـ مكلّف بالفعل و مأمور باعتقاد وجوبه والعزم على أدائه على طريق الجملة، من غير تمكّن[1] من معرفة المراد، و إنّما يصحّ أن يعرف المراد بعد هذا الزمان. فقد عاد الأمر إلى أنّه مخاطب بما لا يتمكّن في الحال من معرفة المراد به. و هذا[2] هو قول[3] من جوّز تأخير البيان. ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره.

فان قالوا: هذا الزمان الذي أشرتم اليه لايمكن فيه معرفة المراد، فيجري مجرىٰ زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه.

قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنّ زمان مهلة النظر لابدّ منه ولا يمكن أن يقع المعرفة الكسبيّة في أقصر منه. وليس كذلك إذا كان البيان في الرجوع إلى الاصول، لأنّه تعالى قادر على أن يقرن البيان إلى الخطاب، فلايحتاج إلى زمان الرجوع إلى تأمّل الاصول».

هذا كلامه. وليت شعري! كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه، فيقال له: إذا جوّزت إسماع العامّ المخصوص من دون إسماع مخصّصه، لكنّه يكون موجوداً في الاصول والمخاطب به مكلّفاً بالرجوع إليها فما الّذي يجب أن يفهمُه المكلّف من العامّ قبل أن يعثر على المخصّص في الاصول؟

فان قلت: يتوقّف على اعتقاد[4] أحد الأمرين بعينه و يعتقد أنّه يمتثل العموم إن لم يظهر له المخصّص.

قلنا: ما الفرق بين هذا و بين ما قلتاه من جواز تأخير البيان؟

فان قلت: الفرق بينهما وجود القرينة و تمكّنه من الرجوع إليها هناك، و انتفاء الامرين في موضع النزاع.

---

١ ـ من غير ان يمكن ـ ب

٢ ـ المراد وهذا ـ ب

٣ ـ هذا هو قول ـ الف ـ ب

٤ ـ عن اعتقاد ـ الف ـ ب ـ ج

قلنا: القرينة و إن كانت موجودة، لكنّ العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه إليها. ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به[١] من غير دلالة على أنّه متجوّز.وهوالذي نفيت الاشكال عن قبحه.

فان قلت: هذاالزمان مستثنیٰ من البين، و إنّما يستقبح الخلوّ عن الدلالة فيما بعده.

قلنا: فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع، و يبقى الكلام،على ما ادّعاه من دلالة العرف على قبح تأخيرالقرينة عن حال الخطاب مطلقاً مستشهداً بما ذكره من الوجوه الثلاثة. فانّه يقال عليه: لا نُسلّم دلالة العرف على القبح فی الكلّ. نعم هي في غير محلّ النزاع موجودة، و مجرّد الاشتراك في مفهوم التجوّز لا يقتضي التسوية في جميع الأحكام.

و أما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها، لأنّ وقت الحاجة في الوجه الأوّل ـ وهي الانزجار عن الفعل المهدّد عليه ـ مقارن للخطاب[٢]، فلابدّ من اقتران البيان به. و أيضاً فحقيقة التهديد عرفاً إنّما تحصل[٣] مع مقارنة قرينة للّفظ[٤] فالقبح الناشي من تأخير القرينة حينئذٍ إنّما هو باعتبار عدم تحقّق[٥] مسمّى التهديد المطلوب حصوله، لا بمجرّد كونه تأخيراً.

والوجه[٦] الثاني: إن فرض وقت الحاجة فيه متأخرّاً [عن وقت الخطاب[٧]] منعنا قبح التأخير فيه.و إن فرضه[٨] مقارناً للخطاب‌ه‌سلّمناه ولا يُجديه.

والوجه الثالث: ليس من محلّ النزاع في شي ء.لأنّه من قبيل الأخبار وليس لها وقت حاجة يتصوّرالتأخير إليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب. و قضاءُ العرف بذلك فيها ظاهر أيضاً. مع أنّ تجريدها[٩] عن القرينة المبيّنة

---

١ ـ به ـ ليس في ـ الف
٢ ـ مقارن الخطاب ـ الف
٣ ـ انما تحصل ـ ج
٤ ـ اللفظ ـ ب الف
٥ ـ عدمه محقق ـ الف
٦ ـ والوجه ـ ليس في ـ الف
٧ ـ عن وقت الخطاب ليس في ـ الف ـ ب ـ ج
٨ ـ وان فرضه ـ الف ـ ب ـ ج
٩ ـ تجريدها ـ الف ـ ب ـ ج

للمراد فيها[١] حال العُدول عن موضوعها يصيّرها كذباً على ما هوالتّحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج. و قبحه معلوم.

و من هذاالتحقيق يظهر الجواب عن الثاني: فانّا لا نسلّم أنّه بالتأخير يكون قد دلّ على الشي ء بخلاف ما هو به.

قوله: «لأنّ لفظ العموم مع تجرّده، الخ»، قلنا: مسلّم، ولكن لابدّ من بيان محلّ التجرّد. فان جعلتموه وقت الخطاب، فممنوعٌ، لأنّه هوالمدّعى، و إن كان ما بينه و بين وقت الحاجة، فمسلّم و لاينفعكم.

قوله: «فاذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص الخ»، قلنا: هو لم يدلّ به فقط على الخصوص، بل مع القرينة التي ينصبها[٢] على ذلك بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع[٣] ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرّداً عدمها مع انضمام القرينة. وإلاّ لانتفى المجاز رأساً، إذ من المعلوم أنّ اللّفظ لا دلالة له بمجرّده على المعنى المجازيّ[٤].

قوله: «حضور زمان الحاجة ليس بمؤثّر في دلالة اللفظ، الخ» قلنا: ما المانع من تأثيره؟ بمعنى أنّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ عل حقيقته إن لم يكن قد وجدت القرينة. و إلاّ، فعلى المجاز، و أيّ بعد في هذاالتأثير؟ و أنتم تقولون بمثله في زمن الخطاب، لأنّكم تجوّزون التجوّز مادام المتكلّم مشغولاً بكلامه[٥] الواحد. فما لم ينقطع لا يتّجه للسامع الحكم بإرادة شي ء من اللّفظ. وعند انتهائه يتبيّن[٦] الحال، أمّا بنصب القرينة فالمجاز، و أمّا بعدمها فالحقيقة. فعلم أنّ الدلالة عندنا و عندكم إنّما تستقرّ[٧] بعد مضيّ

---

١ ـ للمراد منها ـ الف ـ ب ـ ج
٢ ـ تنصبها ـ ب
٣ ـ عليه بل يحصل من المجموع ليس في ـ بكلام ـ الف ـ ب ـ ج
٤ ـ المجازى ـ ب
٥ ـ بكلام ـ ب ـ ج
٦ ـ تبين ـ ب
٧ ـ يستقر ـ الف

زمان، و اختلافه بالطول والقصر لا يجوّز إنكار أصل التأثير.

و بهذا[١] يتّضح فساد قوله: «و ذلك قائم قبل وقت الحاجة»، لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوّز قبله، وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب، فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل، و ينتفي فتحصل[٢] الدلالة من بعد.

قوله: «على أنّ وقت الحاجة إنّما يعتبر في القول الذى يتضمّن تكليفاً الخ». قلنا: و نحن لا نُجيز التأخير إلاّ فيما يتضمّن التكليف، أعني: الإنشاء، لأنّه الذي يعقل فيه وقت الحاجة. و أمّا ما عداه من الأخبار، فلابدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها، كما بيّناه.

و أمّا الجواب عن الثالث[٣]: فواضح لا يكاد يحتاج إلى البيان، لأنّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العامّ؛ إذ غايته أن يصير مجملاً في المعنيين، وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم. وما ذكره من الرجوع إلى القول بالوقف لا وجه له؛ فانّ التوقّف فيما قبل وقت[٥] الحاجة بمنزلة التوقف إلى إكمال[٤] الخطاب. ومن المعلوم أنّ ذلك لايعدّ وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جليّة؛ لأنّ الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون للعموم. و أهل الوقف يقولون: بأنّ المحتاج إلى القرينة هوالعموم، فانّ الخصوص متيقّن الإرادة على كلّ حال.

---

١ ـ ولهذا ـ الف

٢ ـ قبل فيحصل ـ الف

٣ ـ و أمّا جواب الثالث ـ الف

٤ ـ كمال ـ ب

٥ ـ توقفا ـ الف ـ ب

المطلب الخامس
في
الاجماع

أصل

الإجماعُ يُطلق لغة[1] على معنيين: أحدهما: العزم،و به فُسّر قوله تعالى: «فأجمِعُوا أمركُم»[2] أي اعزِموا و ثانيهما: الاتّفاق.وقد نقل في الاصطلاح: إلى اتّفاق خاصّ، وهو اتّفاق من يعتبر قوله من الأُمّة في الفتاوى المشرعيّة على أمر من الامور الدينيّة.

والحقّ إمكان وقوعه، والعلم به، و حجّيّته. و للناس[3] خلاف في المواضع الثلاثة: فزعم قوم أنّه محال، و أحال آخرون[4] العلم به مع تجويز وقوعه، ونفى ثالث حجّيّته[5] مُعترفاً بامكان الوقوع والعلم به. والكلُّ باطل،والذاهب إليه شاذّ، و حُججه[6] ركيكة واهية، فهي بالإعراض عنها أجدر، والإضراب عن حكايتها والجواب عنها أليق.

وقد وقع الاختلاف بيننا و بين من وافقنا على الحجيّة من اهل الخلاف في مدركها: فانّهم لفّقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لا يُجدي طائلاً. ومن شاءَ أن يقف عليها فليطلبها[7] من مظانّها، إذ ليس في التعرّض لنقلها كثير فائدة.

---

١ - لغة يطلق - ب

٢ - سورة يونس، ٧١.

٣ - والناس - الف

٤ - آخرون - الف - ب - ج

٥ - حجية - الف

٦ - وحجته - ب

٧ - فليطلبها - الف - ج

ونحن لمّا ثبت عندنا بالأدلّة العقليّة والنقليّة ـ كما حقّق مستقصىً في كُتُب أصحابنا الكلاميّة ـ : أنّ زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوعُ إلى قوله فيه. فمتى اجتمعت[1] الامّة على قول، كان داخلاً في جُملتها؛ لأنّه سيّدها، والخطأ مأمون على قوله؛ فيكون ذلك الإجماع حجة.

فحجّيّة الإجماع في الحقيقة عندنا إنّما هي باعتبار كشفه عن الحجّة التي هي قولُ المعصوم. و إلى هذاالمعنى أشا رالمحقّق ـ رحمه الله ـ حيث قال، بعد بيان وجه الحجيّة على طريقتنا: «وعلى هذا فالإجماع كاشف عن قول الامام لا أنّ الإجماع حجّة في نفسه من حيث هو إجماع»[2] انتهىٰ.

ولا يخفى عليك: أنّ فائدة الاجماع تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه، نعم يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين. ولابدّ في ذلك من وجود من لا يُعلم أصله ونَسَبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكلّ و نسبهم يقطع بخروجه عنهم. ومن هنا يتّجه أن يُقال: إنّ المدار في الحجيّة على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين، من غير حاجة إلى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لاسيّما معروفى الأصل والنسب.

قال المحقّق فى المعتبر.[3] «و أما الإجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم. فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة، ولو حصل فى اثنين[4] لكان قولهما حجّة، لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله. فلا تغترّ[5] إذن بمن يتحكّم فيدّعي الاجماع باتّفاق الخمسة

---

١ ـ اجمعت الف ـ ج

٢ ـ معارج الاصول، ص ١٢٦.

٣ ـ المعتبر في شرح المختصر ص٦، س٢١

٤ ـ الاثنين ـ الف

٥ ـ فلا تعتره ـ ب

أوالعشرة[١] من الأصحاب مع جهالة[٢] قول الباقين إلاّ مع العلم القطعيّ بدخول الامام في الجملة». هذا كلامه وهو: في غاية الجودة.

والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الأصل و تساهُلِهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة كما حكاه ـ رحمه الله[٣] ـ حتى جعلوه عبارة عن مجرّد اتّفاق الجماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرىٰ عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة، ولا دليل على الحجيّة معتدّ به[٤].

وما اعتذر به عنهم الشهيد[٥] ـ رحمه الله ـ في الذكرى: ـ من تسميتهم المشهور إجماعاً، أو بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع و إن بعد، أو ارادتهم الاجماع على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم، منسوباً الى الأئمّة عليهم السلام ـ لا يخفىٰ عليك ما فيه؛ فانّ تسمية الشهرة إجماعاً لا تدفع[٦] المناقشة التي ذكرناها، وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرّر[٧] في الاصول من غير إقامة قرينة على ذلك. هذا مع ما فيه من الضعف، لانتفاء الدليل على حجّيّة[٨] مثله كما سنذكره.

و أمّا عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع، فأوضح حالاً في الفساد من أن يبيّن. و قريب منه تأويل الخلاف، فانّا نريٰه في مواضع لا يكاد تنالها[٩] يدُ التأويل. و بالجملة، فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف[١٠] من ارتكاب الاعتذار. ولعلّ هذا منها. والله أعلم.

---

١ ـ والعشرة ـ الف ـ ج
٢ ـ جهالته ـ الف ـ ج
٣ ـ رحمه الله ـ ليس في ـ ب
٤ ـ معتداً به ـ ب
٥ ـ ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، (حجري) ص٤ س٣٠.
٦ ـ لا يدفع ـ الف
٧ ـ المقرر ـ الف ـ ب
٨ ـ حجته ـ الف
٩ ـ ينالها ـ ب
١٠ ـ احق ـ ب

إذا عرفت هذا، فهنا فوائد:

الأُولى: الحقّ امتناع الأطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وماضاهاه، من غير جهة النقل، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الامام. كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، و يكون قوله مستوراً بين أقوالهم؟ وهذا ممّا يقطع[١] بانتفائه.

فكلّ إجماع يدّعى في كلام الأصحاب، ممّا يقرب من[٢] عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلابدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد ـ رَحِمَهُ الله ـ من الشهرة. وأمّا الزمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمّة، عليهم السلام. وإمكان العلم بأقوالهم؛ فيمكنُ فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبّع.

و إلى مثل هذا نظر بعض علماءِ أهل الخلاف حيث قال: «الإنصاف أنّه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلاّ في زمن الصحابة، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل».

واعترضه العلاّمة[٣] ـ رَحِمَهُ الله ـ بأنّا نجزم بالمسائل المُجمَع عليها جزماً قطعياً، و نعلم اتّفاق الأمّة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه[٤].

و أنت بعد الإحاطة بما قرّرناه خبيرٌ بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل؛ لأنّ ظاهر كلامه: انّ الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل[٥] غير ممكن عادة، لا مطلقاً، و كلام العلاّمة إنّما يدلّ على حصول العلم به من طريق[٦] النقل كما يصرّح به قوله آخراً: «علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار».

الثانية: قال الشهيد[٧] ـ رَحِمَهُ الله ـ في الذكرى: «إذا أفتى جماعة من

---

١ ـ نقطع ـ الف
٢ ـ عن ـ الف
٣ ـ نهاية الاصول، ورقه ١٨٣، ص٢، س١.
٤ ـ عليها ـ ب
٥ ـ غيرالنقل ـ ج
٦ ـ ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، ص٤.
٧ ـ من طريق ـ الف ـ ب ـ ج

الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعاً قطعاً، وخصوصاً مع علم العين؛ للجزم بعدم دخول الإمام حينئذٍ؛ ومع عدم علم العين، لا يعلم أنّ الباقي موافقون. ولا يكفي عدم علم خلافهم فانّ الاجماع هوالوفاق لاعدم علم الخلاف. وهل هو حجّة مع عدم متمسّك ظاهر من حجّة نقليّة أو عقليّة؟[١] الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاءِ بغير علم، ولا يلزم[٢] من عدم الظفر بالدّليل عدم الدليل. وهذا الكلام عندي ضعيف، لانّ العدالة انّما يؤمن معها تعمّد الافتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمأمون على الظنون».

الثالثة: حكي[٣] فيها أيضاً عن بعض الأصحاب: إلحاق المشهور بالمجمع عليه. و استقربه إن كان مراد قائله اللّحوق في الحجيّة،لا في كونه إجماعاً.

واحتجّ له بمثل ما قاله[٤] في الفتوى التى لا يعلم لها مخالف؛ و بقوّة الظنّ في جانب الشهرة، سواء كان اشتهاراً في الرواية بأن يكثر تدوينها اوالفتوى[٥].

و يضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى، و بأنّ الشهرة التي تحصل[٦] معها قوّة الظنّ هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ـ رَحِمَهُ الله ـ لاالواقعة بعده.

و أكثر ما يوجد مشهوراً[٧] فى كلامهم حدث بعد زمان الشيخ[٨]،«ره» كما نبّه عليه والدى ـ رَحِمَهُ الله ـ في كتاب الرّعاية[٩] الذي ألّفه فى دراية الحديث[١٠]-مبيّناً لوجهه،وهو: أنّ أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعدالشيخ كانوا يتّبعونه في الفتوى تقليداً له، لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنّهم به. فلمّا جاء المتأخّرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ و متابعوه، فحسبوها شهرة بين العلماء[١١]

---

١ - عقلية أو نقلية ـ ب
٢ - بغير دليل ولا يلزم ـ الف ـ ب
٣ - اصل حكى ـ ب
٤ - قال له ـ الف
٥ - وانفتوى ـ ب
٦ - يحصل ـ ب
٧ - مشتهراً يدل من قوله مشهوراً ـ الف ـ ب ـ ج
٨ - زمن الشيخ ـ ب
٩ - راية الحديث ـ ب
١٠ - التي ـ الف
١١ - بين العلماء ـ ليس في ـ ب

ومادروا أنّ مرجعها إلى الشيخ و أنّ الشهرة إنما حصلت بمتابعته.

قال الوالد قدّس الله نفسه :و ممّن اطّلع على هذاالذي بيّنته و تحققته[1] من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمّصي، والسيّد رضيّ الدين بن[2] طاوس و جماعة.

وقال السيّد رحمه الله في كتابه المسمّى بالبهجة لثمرة المهجة: أخبرني جدّي الصالح ورّام بن أبي فراس - قدّس الله روحه -:أنّ الحمّصيّ حدّثه أنّه لم يبق للإماميّة مفت على التحقيق بل كلّهم حاك . و قال السيّد عقيب ذلك: «والآن فقد ظهر[3] أنّ الذي يفتى به و يجاب،على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين».

أصل

إذا اختلف أهل العصر على قولين، لا يتجاوزونهما. فهل يجوز إحداث قول ثالث[4]؟ خلاف بين أهل الخلاف. و مثّلوا له بأمثلة.

منها: أن يطأ المشتري[5] البكر، ثمّ يجد بها عيباً. فقيل: الوطي يمنع الردّ؛ وقيل:بل يردّهامع أرش النقصان.وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً؛ فالقول بردّها مجّاناً قول ثالث.

ومنها: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة[6] المخصوصة. قيل:يفسخ بها كلّها.وقيل: لا يفسخ بشيء منها؛ فالفرق وهوالقول بأنّه يفسخ بالبعض دون البعض[7] قول ثالث.و محقّقوهم على التفصيل بأنّه ان كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فممنوع و إلاّ فلا.فالأوّل كمسألة البكر،للاتّفاق على أنّها لا تردّ مجّاناً. والثانى

---

١ - حققته - ب

٢ - ابن - ب

٣ - والان يظهر لي - ج فقد ظهر - خ ل

٤ - احداث ثالث - ج

٥ - مشتري - الف

٦ - الخمسة - ليس في - الف - ب - ج

٧ - في البعض - ب

كمسألة فسخ النكاح ببعض[١] العيوب لأنّه وافق في كلّ مسألة مذهباً.

وهذا التفصيل جيّد على اصولهم؛ لأنّه في صورة[٢] المنع، إذا رفع مجمعاً عليه. يكون قد خالف الإجماع، فلم يجز. و أمّا في صورة الجواز فلم يخالف[٣] إجماعاً، ولا مانع سواه، فجاز.

والمتّجه علىٰ اصولنا المنع مطلقاً؛ لأنّ الإمام في إحدى الطائفتين فرضاً، قطعاً؛ فالحقّ مع واحدة منهما، والأُخرىٰ على خلافه. و إذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولىٰ، وهكذا القول فيما زاد.

أصل

إذا لم تفصّل الأُمّة بين مسألتين؛ فان نصّت[٤] على المنع من الفصل فلا إشكال.

و إن عدم النصّ:

فإن كان بين المسألتين علاقة[٥] بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالأخرىٰ لم يجز الفصلُ، كما في زوج و أبوين، و امرأة و أبوين؛ فمن قال[٦]: للأمّ ثلث أصل التركة، قال: في الموضعين، ومن قال: ثلث الباقي، قال: في الموضعين، إلاّ «ابن سيرين» فإنه فصّل. و إن لم يكن بينهما علاقة[٧]، قال قوم: يجوز الفصل بينهما.

والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأنّ الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً. و لازم ذلك وجوب متابعته في الجمع[٨]. وهذا كلّه واضح.

---

١ ـ لبعض ـ ج

٢ ـ وفي صورة ـ ج

٣ ـ لم يخالف ـ ج

٤ ـ فان نص ـ ب

٥ ـ علقة ـ الف ـ ج

٦ ـ فان قال ـ ج

٧ ـ علقة ـ الف ـ ج

٨ ـ في الجميع ـ الف

أصل

إذا اختلف[١] الامامية على قولين[٢]، فان كانت إحدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن[٣] الامام أحدهم كان الحق مع الطائفة[٤] الأُخرىٰ. و إن لم تكن[٥] معلومة النسب: فان كان مع إحدى الطائفتين دلالة قطعيّة توجب العلم وجب العمل على قولها، لأنّ الامام معها قطعاً؛ و إن لم يكن مع إحديها دليل قاطع، فالّذي حكاه المحقق عن الشيخ: التخيير في العمل بأيّهما شاء. و عزىٰ إلى بعض الأصحاب القولَ باطّراح القولين والتماس دليل من غيرهما.

ثمّ نقل عن الشيخ تضعيف هذاالقول، بانّه يلزم منه اطّراح قول الامام عليه السلام. قال: وبمثل هذا يبطل ما ذكره[٦] ـ رحمه الله ـ[٧] لأنّ الامامية اذا اختلفت[٨] على قولين، فكل طائفة توجب[٩] العمل بقولها وتمنع[١٠] من العمل بقول الاخر. فلو تخيّرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم.

قلت: كلام المحقق ـ رحمه الله ـ هنا[١١] جيّد. والذي يُسهّل الخطب علمُنا بعدم وقوع مثله، كما تقدمت الإشارة إليه.

فائدة[١٢]

قال المحقق[١٣] ـ رَحِمَهُ الله ـ: إذا اختلف[١٤] الإمامية على قولين، فهل يجوز اتّفاقها بعد ذلك على أحدالقولين؟ قال الشيخ ـ رَحِمَهُ الله ـ : إن قلنا بالتخيير لم يصحّ

---

١ ـ اختلفت ـ الف ـ ج
٢ ـ القولين ـ الف
٣ ـ ولم تكن ـ ج
٤ ـ في الطائفة ـ الف ـ ب ـ ج
٥ ـ و ان لم يكن ـ الف ـ ج
٦ ـ معارج الاصول، ص ١٣٣.
٧ ـ ره ـ الف ـ ب
٨ ـ اختلف ـ ب
٩ ـ يوجب ـ الف
١٠ ـ يمنع ـ الف
١١ ـ هنا ـ ليس في ـ ب
١٢ ـ أصل ـ ب
١٣ ـ معارج الأصول، ص ١٣٣.
١٤ ـ اختلفت ـ الف ـ ج

اتّفاقهم بعدالخلاف، لأنّ ذلك يدلُّ على أنّ القول الآخر باطل. و قد قلنا: إنّهم مخيّرون في العمل.

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون التخيير مشروطاً بعدم الاتّفاق فيما بعد؟ و على هذاالاحتمال يصحّ الإجماع بعدالاختلاف. وكلام المحقّق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح.

أصل

اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبرالواحد، بناءً على كونه حجّةً. فصار إليه قوم و أنكره آخرون.

والأقرب الأوّل. لنا: أنّ دليل حجّية خبرالواحد - كما ستعرفه - يتناوله بعمومه، فيثبت[١] به كما يثبت[٢] غيره.

احتجّ الخصم بأنّ الاجماع أصل من اصول الدين فلا يثبت بخبرالواحد.

وجوابه: منع كلّيّة الثانية،فان السّنة اعني:-كلام الرسول،صلّى الله عليه وآله، أصل من اصول الدين أيضاً، وقد قُبل فيه خبرالواحد.

فائدتان

الاُولى: لابدّ لحاكي الاجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم، و أقلّها الخبر المحفوف بالقرائن. فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله إليه باخبار[٣] مَن يُقبَل إخباره ليكون حجّة وجب البيان حذراً من التدليس؛ لأنّ ظاهر الحكاية الاستناد إلى العلم.والفرض استنادها إلى الرواية. فترك البيان تدليس.

و بالجملة: فحكمُ الاجماع حيث يدخل في حيّز النقل حكمُ الخبر[٤]، فيشترط

---

١ - فثبت - الف

٢ - فثبت كما ثبت - ب

٣ - وصوله باخبار - الف - ج

٤ - لخبرالواحد - ب

في قبوله ما يشترط هناك، و يثبت له عندالتحقيق الأحكام الثابتة له حتّى حكم التعادل والترجيح،على ما يأتي بيانه في موضعه. و إن سبق إلى كثير من الأوهام[١] خلاف ذلك فانّه ناش عن قلّة التأمّل. وحينئذٍ فقد يقع التعارض بين إجماعين منقولين و بين إجماع و خبر،فيحتاج إلى النظر في وجوه الترجيح بتقدير أن يكون هناك شي ء منها،و إلاّ حكم بالتعادل.

و ربّما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبرمن حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدّد الوسائط في النقل، و انتفاءِ مثله في الإجماع. و سيأتي أنّ قلّة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح.

و يندفع: بأنّ هذاالوجه، و إن اقتضى ترجيح الإجماع على الخبر[٢]،إلاّ أنّه معارض في الغالب بقلّة الضبط في نقل الإجماع من المتصدّين لنقله،بالنسبة إلى نقل الخبر. والنظر في باب التراجيح إلى وجه من وجوهها مشروط بانتفاءِ ما يُساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه.

الثانية: قد علمت أنّ بعض الاصحاب استعمل لفظ «الاجماع» في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد. فن هذا شأنه لا يعتدّ بما يدّعيه من الإجماع إلاّ أن يبيّن أنّ المراد به المعنى المصطلح.وما أظنّه واقعاً. اللّهم إلاّ أن يذهب ذاهب إلى مساواة الشهرة للاجماع في الحجيّة كما اتّفق كذلك.فلاحجر عليه حينئذٍ في الاعتداد به. و ذلك ظاهر.

---

١ - سبق إلى بعض الاوهام خ ل إلى كثير من - الف ٢ - الاجماع على - ليس فى - الف

المطلب السادس

في

الأخبار

أصل

ينقسم الخبر إلى[١] متواتر و آحاد، فالمتواتر هو[٢] خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. ولا ريب في إمكانه ووقوعه. ولاعبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة في ذلك، فانّه بهت ومكابرة؛ لأنّا نجد العلم الضروريّ بالبلاد النائية والأمم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات، ولا فرق[٣] بينهما فيما[٤] يعود إلى الجزم. وما ذلك إلاّ بالاخبار قطعاً.

وقد أوردوا عليه شكوكاً.

منها: أنّه يجوز الكذب على كلّ واحد من المخبرين فيجوز على الجملة، إذ لا يُنافى كذب واحد كذب الآخرين قطعاً، و لأنّ المجموع مركّب من الآحاد، بل هو نفسها. فاذا فرض كذب كلّ واحد فقد فرض[٥] كذب الجميع. ومع وجوده لا يحصل العلم.

ومنها: أنّه يلزم تصديق اليهود والنصارىٰ فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام أنّه قال: «لا نبيّ بعدي». و هو ينافي نبوّة نبيّنا عليه الصلاة والسلام، فيكون باطلاً.

---

١ - الى - ليس في - ب

٢ - وهو - ج

٣ - لافرق - الف لافرق - ج

٤ - فيما بينهما - ب

٥ - فرض - ليس في - الف - ب - ج

ومنها: أنّه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام[١] واحد و أنّه ممتنع عادة.

ومنها: أنّ حصول العلم به يؤدّي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشيء[٢] وجمع كثير بنقيضه و ذلك محال.

ومنها: أنّه لو أفاد العلم الضروريّ، لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثّلتم به و بين العلم بالضروريّات. واللاّزم باطل؛ لأنّا إذا عرضنا على أنفسنا وجود الإسكندر مثلاً وقولنا: الواحد نصف الاثنين،فرقنا بينهما، ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

ومنها: أنّ الضروريّ يستلزم الوفاق فيه.وهو منتف،لمخالفتنا.

وكلّ هذه الوجوه مردودة.

أمّا إجمالاً،فلأنّها تشكيك في الضروريّ،فهي كشُبهة[٣] السُوفسطائيّة،لا تستحقّ الجواب[٤].

و أمّا تفصيلاً،فالجواب عن الأوّل: أنّه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد. فانّ الواحد جزء العشرة وهو بخلافها[٥] والعسكر متألّف من الأشخاص وهو يغلب و يفتح البلاد دون كلّ شخص على انفراده[٦].

وعن الثاني: أنّ نقل اليهود والنصارىٰ لم يحصل بشرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم.

وعن الثالث: أنّه قد علم وقوعه. والفرق بينه و بين الاجتماع على الأكل وجود الداعي، بخلاف أكل الطعام الواحد.و بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر.

وعن الرابع: أنّ تواتر النقيضين محال عادة.

وعن الخامس: أنّ الفرق الذى نجده بين العلمين إنّما هو باعتبار كون[٧] كلّ

---

١ ـ الطعام الواحد ـ الف
٢ ـ شئ ـ ج
٣ ـ كشبه ـ الف ـ ج
٤ ـ لا تستحق بالجواب ـ ب
٥ ـ يخالفها ـ ب
٦ ـ بانفراده ـ الف
٧ ـ كونه ـ ج

واحد منها نوعاً من الضروري. وقد يختلف النوعان بالسرعة و عدمها، لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر.

وعن السادس: أنّ الضروريّ لا يستلزم الوفاق، لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ حصول العلم بالتواتر يتوقّف على اجتماع شرائط، بعضها في المخبرين و بعضها في السامعين.

فالأوّل ثلاثة: الأوّل: أن يبلغوا في الكثرة حدّاً يمتنع[1] معه في العادة تواطؤهم على الكذب. الثاني: أن يستند علمهم إلى الحسّ، فانّه في مثل حدوث العالم لا يُفيد قطعاً. الثالث: استواء الطرفين والواسطة، أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأوّل والآخر والوسط، بالغاً ما بلغ، عدد التواتر.

والثاني أمران، الأوّل: أن لا يكونوا عالمين بما أُخبروا عنه اضطراراً، لاستحالة تحصيل الحاصل. الثاني: أن لا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد يؤدّي[2] إلى اعتقاد[3] نفي مُوجب الخبر. وهذا الشرط ذكره السيّد المرتضى[4] رضي الله عنه. وهو جيّد، وحكاه عنه[5] جماعة من الجمهور ساكتين عنه.

قال السيّد[6] ـ رضي الله عنه ـ إذا كان هذا العلم ـ يعني الحاصل من التواتر ـ مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة. و إنّما احتجنا إلى هذا الشرط لئلاّ يقال لنا: أيّ فرق بين خبر البلدان[7] والأخبار الواردة بمعجزات النبيّ، صلّى الله عليه وآله[8]، سوى القرآن، كحنين الجذع، و انشقاق القمر، و تسبيح الحصى، وما أشبه ذلك؟ و أيّ فرق أيضاً بين خبر البلد، وخبر النصّ الجليّ على أمير المؤمنين

---

١ ـ ممتنع ـ ج
٢ ـ يؤدي ـ ليس في ـ ج ـ الف
٣ ـ اعتقاده ـ ب
٤ ـ الذريعة الى اصول الشريعة ص ٤٩١.
٥ ـ عليه ـ الف ـ ج
٦ ـ السيد المرتضى رض ـ الف
٧ ـ البلد ـ الف ـ ج
٨ ـ ص ـ ب

عليه السلام[١]، الذى تنفرد الإماميّة بنقله؟ و إلاّ، أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّه ضروريّاً، كما أجزتموه في أخبار البلدان.وقد اشترط بعض الناس هٰهنا شروطاً أخر ظاهرة الفساد، فهي بالإضراب عنها أجدر[٢]و أحرى».

فائدة[٣]

قد تتكثّر[٤] الأخبار في الوقايع و تختلف[٥].لكن[٦] يشتمل كلّ واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمّن اوالالتزام[٧] فيحصل العلم بذلك القدر المشترك و يسمىّ المتواتر من جهة المعنى. و ذلك كوقايع أميرالمؤمنين عليه السلام[٨] في حروبه، من قتله في غزاة بدر كذا، و فعله في اُحُد كذا، إلى غير ذلك فانّه يدلّ بالالتزام على شجاعته. وقد تواتر ذلك منه، و إن كان لا يبلغ شيء من تلك[٩] الجزئيّات درجة القطع.

أصل

و خبرالواحد هو مالم يبلغ حدّ التواتر،سواء كثرت رواته أم قلّت[١٠].وليس شأنه إفادة العلم بنفسه. نعَم قد يُفيده بانضمام القرائن إليه. و زعم قوم: أنّه لا يفيدالعلم، و إن انضمّت إليه القرائن.

والأصحّ الأوّل.لنا: أنـه لو آخبر مَلِك بموت ولدٍ له مُشرف على الموت وانضمّ اليه القرائن من صراخ، وجنازة، وخروج المخدّرات على خالة منكرة غير معتادة[١١]

---

١ - ع - ب
٢ - اجدر- ليس في - الف
٣ - أصل - ب
٤ - تكثّر- ب - الف
٥ - و يختلف - الف و يختلف - ج
٦ - لكن - ب
٧ - والالتزام - الف
٨ - ع - ب
٩ - تلك - ليس في - ب
١٠ - أم قلّوا - ج
١١ - على حال منكر غير معتاد - الف - ب - ج

من دون موت مثله، و كذلك الملك و أكابر مملكته؛ فإنّا نقطع بصحّة ذلك الخبر و نعلم به موت الولد. نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرّق إليه الشكّ. وهكذا[١] حالنا في كلّ ما يوجد من الأخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها، فانّا نجزم بصحّة مضمونها بحيث لا يتخالجنا[٢] في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك.

احتجّ المخالف بوجوه، أحدها: أنّه[٣] لو حصل العلم به لكان عادياً، إذ لا عليّة ولا ترتّب الّا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر، ولو كان عادياً لاطّرد. و انتفاء اللازم بيّن.

الثاني: أنّه لو أفاد العلم، لأدّى إلى تناقض المعلومين، إذا حصل الإخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين، فانّ ذلك جائز، واللاّزم باطل، لأنّ المعلومين واقعان في الواقع، و إلاّ لكان العلم جهلاً، فيلزم اجتماع النقيضين.

الثالث: أنّه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد. وهو خلاف الاجماع.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من انتفاء اللاّزم، والتزام الاطّراد في مثله، فانّه لا يخلو عن العلم.

و امّا عن الثانى، فبأنّه إذا حصل في قضيّة، امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة.

و امّا عن الثالث: فبالتزام التخطئة حينئذٍ. ولو وقع العلم لم يجز[٤] مخالفته[٥] بالاجتهاد إلاّ أنّه لم يقع في الشرعيّات. والإجماع المدّعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد.

---

١ ـ هكذا ـ الف
٢ ـ يتخالبنا ـ ب
٣ ـ انها ـ الف
٤ ـ ولو وقع لم يجز ـ الف ـ ب ـ ج
٥ ـ مخالفته ـ ب

أصل

وما عرى من خبرالواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبّد به عقلاً. ولا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، سوى ما حكاه المحقّق ـ رحمه الله ـ عن[١] ابن قبة،[٢] و يعزى[٣] إلى جماعة من أهل الخلاف. وكيف كان فهو بالإعراض عنه حقيق. وهل هو واقع أولا؟ خلاف بين الأصحاب؛فذهب جمع من المتقدّمين كالسيّد المرتضى، و أبي المكارم بن[٤] زهرة، وابن البرّاج، وابن إدريس إلى الثاني، و صار جمهورالمتأخّرين إلى الأوّل. وهوالأقرب.

وله وجوه من الأدلّة:[٥]

الأوّل: قوله تعالى: «فَلَولا نَفَرَ من كُلِّ فِرقَة مِنهُم طائفة، لِيَتَفَقَّهُوا في الدّينِ ولِيُنذِرُوا قَومَهُم إذا رَجَعُوا إليهِم، لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ».[٦] دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم. وهو يتحقّق بإنذار كلّ واحد من الطوائف واحداً من القوم حيث اسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلّقه باسم الجمع-اعني: القوم-في كليهما اريد المجموع.ومن البيّن تحقّق هذاالمعنى مع التوزيع[٧] بحيث يختصّ بكلّ بعض[٨] من القوم بعض من الطوائف، قلّ أو كثر. ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقيل: «و لينذروا كلّ واحد من قومهم» أو «ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كلّ واحد من القوم» أو ما يؤدّي هذاالمعنى. فوجوب الحذر عليهم بالإنذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبرالواحد.

فان قيل: من أين علم وجوب الحذر، وليس في الآية ما يدلّ عليه؟ فانّ

---

١ ـ من ـ ب
٢ ـ ره ـ الف
٣ ـ تعزىٰ ـ الف
٤ ـ ابن ـ ب
٥ ـ ولهم وجوه الاول من الادلة ـ ب
٦ ـ سورة التوبة، ٢٢
٧ ـ التوزع ـ الف ـ ج
٨ ـ لكل بعض ـ ج

امتناع حمل كلمة «لعلّ» على معناها الحقيقيّ، باعتبار استحالته على الله تعالى، يُوجب المصير إلى أقرب المجازات إليه، وهو مُطلق الطلب لا الايجاب.

قلت: قد بيّنا[١] فيما سبق أنّه لا معنى لجواز الحذر أو ندبه، لأنّه إن حصل المقتضي له وجب، و إلاّ لم يحسن، فطلبه دليل على حسنه. ولا يحسن إلاّ عند[٢] وجود المقتضي. وحيث يُوجَد يجب. فالطلب له لا يقع إلاّ على وجه الايجاب. على أنّ ادّعاء كون مطلق الطلب أقرب المجازات لا الإيجاب، في موضع النظر.

فان قيل: وجوب الحذر عند الإنذار لا يصلح بمجرّده دليلاً على المدّعىٰ، لكونه أخصّ منه؛ فإنّ الإنذار[٣] هو التخويف، و ظاهرٌ أنّ الخبر أعمُّ منه.

قلت: الإنذار هو الإبلاغ، ذكره الجوهريّ قال: ولا يكون إلاّ في التخويف[٤]. و قريب من ذلك في الجمهرة[٥][٦] والقاموس[٧]. والعُرف يوافقه أيضاً. ولا ريب أنّ عمدة الأحكام الشرعيّة الوجوب والتحريم، وما يرجع بنوع من الاعتبار إليهما. وهما لا ينفكّان عن التخويف، فانّ الواجب يستحقّ العقابَ تارِكُه، والحرامَ يستوجب المؤاخذةَ فاعِلُه. و إذا نهضتِ الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما، فالخطب فيما سواهما سهل. إذ القول بالفصل معلوم الانتفاء. مع أنّه يمكن ادّعاءُ الدلالة على القبول فيه أيضاً بلحن الخطاب.

فان قيل: ذكر التفقّه في الآية يدلّ[٨] على أنّ المراد بالإنذار: الفتوىٰ، و قبولُ الواحد فيها موضع وفاق.

قلت: هذا موقوف على ثبوت عرفيّة المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليّين للتفقّه في زمن الرسول، صلّى الله عليه وآله، على الوجه المعتبر، ليحمل الخطاب عليه. و أنّىٰ لكم بإثباته. ومعناه اللّغوي مطلق التفهّم، فيجب

---

١ - بينت - الف
٢ - عند - ليس في - ج
٣ - الحذر - ب
٤ - صحاح اللغة، ص٢١١، مادة (نذر)
٥ - جهرة
٦ - من ذلك الجمهرة - ج
٧ - القاموس المحيط، ج٢ ص١٤٥.
٨ - تدل - ج

الحمل عليه، لأصالة بقائه حتّى يعلم النقل عنه. ولم يثبت حصوله في ذلك العصر.

الثاني: قوله تعالى: «إن جاءكم فاسِقٌ بِنَبأ، فَتَبَيَّنُوا»[١] وجه الدلالة: أنّه سبحانه علّق وجوب[٢] التثبّت على مجيء الفاسِق؛ فينتفي عند انتفائه[٣]، عملاً بمفهوم الشرط. و إذا لم يجب التثبّت عند مجيء غيرالفاسق، فامّا أن يجب القبول وهوالمطلوب، أوالرّد وهو باطل، لأنّه يقتضي كونه أسوء حالاً من الفاسق. وفساده بيّن. وما يُقال: من أنّ دلالة المفهوم ضعيفة، مدفوع: بأنّ الاحتجاج به مبنيّ على القول بحجيّته[٤] فيكون حينئذٍ من جملة الظواهر التي يجب التمسّك بها.

الثالث: إطباق قدماء الأصحاب الذين عاصروا الأئمّة عليهم السّلام و أخذوا عنهم أو قاربوا[٥] عصرهم على رواية أخبار الآحاد و تدوينها والاعتناء بحال الرُواة، والتفحصّ عن المقبول والمردود، والبحث عن الثقة والضعيف، واشتهار ذلك بينهم في كلّ عصر من تلك الأعصار وفي زمن إمام بعد إمام. ولم ينقل عن أحد منهم إنكار لذلك أو مصير إلى خلافه، ولا روى عن الأئمّة عليهم السلام[٦] حديث يُضادّه، مع كثرة الروايات عنهم في فنون الأحكام.

قال العلاّمة في النهاية[٧]: «أمّا الإماميّة، فالأخباريّون منهم[٨] لم يعوّلوا في اصول الدين وفروعه، إلاّ على أخبار الآحاد المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام؛ والأصوليّون منهم كأبي جعفرالطوسي ـ رحمه الله[٩] ـ وغيره وافقوا على قبول خبرالواحد. ولم يُنكره أحد[١٠] سوى المرتضى و أتباعه، لشُبهة حصلت لهم».

---

١ - سورة الحجرات، ٦.
٢ - وجود ـ ب
٣ - عنه انتفاؤه ـ ج
٤ - بحجية ـ الف
٥ - وقاربوا ـ الف
٦ - عليه السلام ـ الف
٧ - نهاية الاصول، ورقة ٢٢٨، ص١ ،س١٧.
٨ - منهم ـ ليس في ـ الف
٩ - رحمه الله ـ ليس في ـ الف
١٠ - احد ليس في ـ الف ـ ب ـ ج

وقد حكى المحقق[١] ـ رحمه الله ـ عن الشيخ سلوك هذا الطريق[٢] في الاحتجاج للعمل بأخبارنا المرويّة عن الأئمّة[٣] عليهم السلام، مقتصراً عليه؛ فادّعى الاجماع على ذلك و ذكر أنّ قديم الأصحاب وحديثهم، اذا طُولبوا بصحّة ما أفتى به المُفتي منهم، عوّلوا[٤] على المنقول في أصولهم المعتمدة و كتبهم المدوّنة فيسلّم له خصمُه[٥] منهم الدعوى في ذلك. وهذه سجيّتهم من زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى زمن الأئمّة[٦] عليهم السلام. فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار جائز لأنكروه الصحابة[٧] وتبرّءوا من العمل[٨] به.

وموافقونا من أهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطريقة أيضاً، فقالوا: إنّ الصحابة والتابعين أجمعوا على ذلك؛ بدليل ما نُقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى. وقد تكرّر ذلك مرّة[٩] بعد أخرى و شاع وذاع بينهم. ولم ينكر عليهم أحد، و إلاّ لنقل. و ذلك يوجب العلم العاديّ باتّفاقهم كالقول الصريح.[١٠]

الرابع: أنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة التي لم تعلم[١١] بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السّلام في نحو زماننا هذا[١٢] منسدّ قطعاً؛ إذالموجود من أدلّتها لا يُفيد[١٣] غيرالظنّ، لفقد السنّة المتواترة، و انقطاع طريق الاطّلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبرالواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غيرالظنّ،وكون الكتاب ظنّيّ الدلالة. و إذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعا.والعقلُ قاض بانّ الظنّ إذا كان له

---

١ - معارج الاصول، ص ١٤٧.
٢ - مثل هذاالطريق ـ الف
٣ - عن الائمة ـ ليس في ـ ب
٤ - عوّل ـ الف ـ ب ـ ج
٥ - فيسلم به خصمهم ـ ب
٦ - والائمة ـ ب
٧ - الصحابة ـ ليس في ـ الف ـ ب
٨ - العامل به ـ الف ـ ب ـ ج
٩ - مرة ـ ليس فى ـ الف ـ ب ـ ج
١٠ - كالصريح ـ ج
١١ - لم يعلم ـ الف
١٢ - هذا ـ ليس في ـ ج
١٣ - لا تفيد ـ ج

جهات متعدّدة يتفاوت[١] بالقوّة والضعف. فالعدل عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح. ولا ريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد[٢] يحصل بها من الظنّ[٣] مالا يحصل بشيء من سائر الأدلّة، فيجب تقديم العمل بها.

لا يقال: لو تمّ هذا لوجب - فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أودعواه، ظنّ[٤] أقوى من الحاصل[٥] بشهادة العدلين - أن يحكم بالواحد أو بالدعوى. وهو خلاف الإجماع.

لأنّا نقول: ليس الحكم في الشهادة[٦] منوطاً بالظنّ بل بشهادة العدلين، فينتفي بانتفائها، ومثلها الفتوى والإقرار. فهي كما أشار إليه المرتضى[٧] - رضي الله عنه[٨] - في معنى الأسباب أوالشروط الشرعيّة، كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة إلى الأحكام المتعلّقة[٩] بهما، بخلاف محلّ النزاع، فانّ المفروض فيه كون التكليف منوطاً بالظنّ.

لا يقال: الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم، لا مظنون. و ذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر، وهو يريد خلافه، من غير دلالة تصرفه[١٠] عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك[١١] ظنّ مخصوص؛ فهو من قبيل الشهادة، لا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، و أنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع و قضاءِ الضرورة باشتراك التكليف بين الكلّ. وحينئذٍ فمن الجائز أن

---

١ - يتفاوت - ب تتفاوت - ج

٢ - الاخبار الاحاد - ج

٣ - بها الظن - ج

٤ - وظن - ج

٥ - الحال - ج

٦ - بالشهادة - ب

٧ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص٥٢٨.

٨ - رضى ليس في - الف

٩ - المعلقة - الف - ب - ج

١٠ - تصرف الف - ب - ج

١١ - ولكن ذاك - الف - ليس في

يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على إرادة خلافها. وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الأمارات المُفيدة للظنّ القويّ، وخبرالواحد من جُملتها. ومع قيام هذاالاحتمال ينتفي القطع بالحكم، و يستوي حينئذٍ الظنّ المستفاد من ظاهرالكتاب والحاصل من غيره، بالنظر إلى اناطة التكليف به. لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبيّن خلافه، ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالّين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجودالخبر الجامع للشرائط الآتية، المفيد للظنّ الراجح بأنّ التكليف بخلاف ذلك الظنّ الظاهر.[١] ومثله يُقال: في أصالة البرائة لمن التفت إليها. بنحو ما ذكر أخيراً فى ظاهرالكتاب.

حجّة القول الآخر: عموم قوله تعالى: «ولا تقْفُ ماليْسَ لَكَ بِهِ علمٌ»[٢] فانّه نهى عن اتّباع الظنّ. وقوله تعالى: «إن يَتَّبِعُونَ إلاّ الظنَّ»[٣-٤]، و «إنَّ الظنَّ لا يُغني مِنَ الحقّ شَيْئاً»[٥]، ونحو ذلك من الآيات الدالّة على ذمّ اتباع الظنّ. والنهي والذمّ دليل الحرمة، وهي تُنافي الوجوب، ولا شك أنّ خبرالواحد لايُفيد إلاّ الظنّ.

وما ذكره السيّد المرتضى[٦] في جواب المسائل التبانيّات: من أنّ أصحابنا لا يعملون بخبرالواحد، و أنّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة. قال: لأنّا نعلم علماً ضروريّاً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولاالتعويل عليها و أنّها ليست بحجّة ولا دلالة. و قد ملأوا الطوامير و سطروا الأساطير فى الاحتجاج[٧] على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه. ومنهم من يزيد على هذه الجملة و يذهب إلى

---

١ ـ ذاك الظاهر ـ ب

٢ ـ سورة الاسراء، ٣٦.

٣ ـ سورة الانعام، ١١٦.

٤ ـ وليس في ـ الف

٥ ـ سورة النجم، ٢٨.

٦ ـ المرتضى (رض) ـ الف (ره) ب

٧ ـ في الاحتجاج ليس في ـ ج

أنّه مستحيل من طريق العقول: أن يتعبّدالله تعالى بالعمل بأخبارالآحاد[١] و يجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة و حظره.

و قال في المسألة التي أفردها في البحث عن العمل بخبرالواحد: إنّه بيّن في جواب المسائل التبّانيّات: أنّ العلم الضروريّ حاصل لكلّ مخالف للإماميّة أو موافق بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم؛ و أنّ ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الّذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

و تكلّم[٢] في الذريعة على التعلّق بعمل الصحابة والتابعين، بأنّ الإماميّة تدفع ذلك و تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة، المتأمّرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم. فامساك النكير عليهم لا يدلّ على الرضاءِ بما فعلوه. لأنّ الشرط في دلالة الإمساك على الرضاءِ: أن لا يكون له وجه سوى الرضاءِ من تقيّة وخوف وما أشبه[٣] ذلك.

والجواب عن الاحتجاج بالآيات: أنّ العامّ يُخصّ والمطلق يُقيّد بالدليل وقد وجد كما عرفت. على أنّ آيات الذّم ظاهرة بحسب السّوق في الاختصاص باتّباع الظنّ في أُصول الدين. لأنّ الذمّ فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه. و آية النهي محتملة لذلك أيضاً، ولغيره ممّا ينافي عمومها أو صلاحيتها للتمسّك بها في موضع النزاع. لاسيّما بعد ملاحظة ما تقرّر في خطاب المشافهة و وجه ثبوت حكمه علينا[٤] مع ما علم في الوجه الرابع من الحجّة لما صرنا إليه. و أيّ إجماع أو ضرورة تقتضي[٥] بمشاركتنا[٦] لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لاريب في انسداد باب العلم به عنّا دونهم؟ وهذا واضح لمن تدبّر.

---

١ - بالاخبار الاحاد ـ الف ـ ب

٢ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص ٥٣٧

٣ - وما اشبهها ـ ج

٤ - عليها خ‌ل ـ ج

٥ - يقتضي ـ ب ـ ج

٦ - لمشاركتنا ـ ب

و أمّا ما ذكره المرتضى، فجوابه:

أوّلاً: أنّ العلم الضروريّ بأنّ الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً، و اعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه؛ إذ لم يصل إلينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد.

و ثانياً: أنّ التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا، ومعلومٌ أنّ تحصيل العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ في محلّ[١] الحاجة إلى العمل بخبر الواحد الآن مُستحيل عادة. و إمكانه في عصره وما قبله من أزمنة ظهور الأئمّة، عليهم السلام، لا يُجدي بالنسبة إلى زمان عدم الإمكان. ولعلّ الوجه في معلوميّة مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الأصل تمكّنهم في تلك الأوقات من تحصيل العلم بالرجوع إلى أئمّتهم المعصومين، عليهم السلام فلم يحتاجوا[٢] إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم.

وقد أورد السيّد على نفسه، في بعض كلامه، سؤالاً، هذا لفظه: فان قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار، فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟ و أجاب بما حاصله: انّ معظم الفقه يعلم[٣] بالضرورة من[٤] مذاهب أئمّتنا، عليهم السلام، فيه بالأخبار المتواترة. وما لم يتحقّق ذلك فيه و لعلّه الاقلّ يعوّل فيه على إجماع الإماميّة.

و ذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم. ومحصوله: أنه، إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرها[٥] تعيّن العمل عليه و إلاّ كنّا[٦] مخيّرين بين الأقوال المختلفة لفقد دليل التعين. ولا ريب أنّ ما ادّعاه من علم مُعظم الفقه بالضرورة و باجماع الامامية، أمر ممتنع في هذا الزمان و أشباهه[٧]. فالتكليف فيها[٨] بتحصيل العلم غير جائز، والاكتفاءُ بالظنّ فيما يتعذّر فيه العلم

---

١ - محل - خ ل و محال، متن - في الف.
٢ - يحتجوا - ب - ج
٣ - تعلم - الف - ج
٤ - من ليس في - ج
٥ - ذكرناها - الف - ب
٦ - لكنا - ب
٧ - واشباهه - ليس في - الف
٨ - فالتكليف بها - الف

ممّا لاشك[١] فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه أيضاً. فيستوى[٢] حينئذٍ الأخبار و غيرها من الأدلّة المُفيدة للظنّ. في الصّلاحية لإثبات الاحكام الشرعيّة في الجملة كما حقّقناه، و أما مع إمكان تحصيل العلم، فيتوقّف العمل بما لا يُفيده على قيام الدليل القطعيّ عليه. ولا حاجة بنا الآن إلى تحمّل مشقّة البحث عن قيامه حينئذٍ على العمل بخبرالواحد وعدمه مع أنّ السيّد قد اعترف في جواب المسائل التبّانيّات بأنّ أكثرأخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة، مقطوع[٣] على صحّتها، اما بالتواتر، او بأمارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها. فهي مُوجبة للعلم، مُقتضية للقطع، و إن وجدناها مُودَعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد.

و بقي الكلام في التدافُع الواقع بـين ما عزاه إلى الأصحاب و بين ما حكيناه عن العلاّمة في النهاية فانّه عجيب.

و يمكن أن يُقال: إنّ اعتماد المرتضى، فيما ذكره، على ما عهده من كلام أوائل المتكلّمين منهم. والعملُ بخبرالواحد بعيدٌ عن طريقتهم. وقد مرّت حكاية المحقّق عن ابن قبة وهو من جملتهم: القولَ بمنع التعبّد به عقلاً. و تعويل العلاّمة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المُعتنين[٤] بالفقه والحديث حيث أوردوا الأخبار في كتبهم، واستراحوا إليها في المسائل الفقهيّة ولم يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى.

والإنصاف: أنّه لم يتّضح من[٥] حالهم المخالفة له[٦] أيضاً. إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين،ع، واستفادة الاحكام منهم

---

١ ـ لا يشك ـ ج

٢ ـ فتستوى ـ ج

٣ ـ مقطوعة ـ ب

٤ ـ المعنيين ـ ب

٥ ـ عن ـ ب

٦ ـ لهم ـ خ ل ـ الف

وكانت القرائن العاضدة لها متيسّرة،[١] كما أشار إليه السيّد. ولم يعلم أنّهم اعتمدوا[٢] على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

وقد تفطّنَ المحقّق[٣] من كلام الشيخ لما قلناه بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا: أنّه عمل بخبرالواحد إذا كان عدلاً من الطائفة المحقّة، و أورد احتجاج القوم من الجانبين، فقال:[٤] وذهب[٥] شيخنا أبوجعفر ـ رَحِمَهُ الله ـ إلى العمل بخبرالعدل من رُواة أصحابنا. لكن لفظه و إن كان مطلقاً فعندالتحقيق يتبيّن[٦] أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه الأخبار الّتي رُويت عن الأئمّة عليهم السلام و دوّنها الأصحاب.لا أنّ كلّ خبر يرويه إماميّ يجب العمل به.

هذاالذي تبيّن لي في كلامه و يدّعي: إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتّى لو رواها[٧] غير الاماميّ وكان الخبر سليماً عن المُعارض[٨] واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب، عمل به.

ثمّ أخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقاً: من أنّ قديم الأصحاب وحديثهم، إلى آخر ما ذكر هناك . وزاد في تقريبه مالا حاجة لنا إلى ذكره.

وما فهمه المحقّق[٩] من كلام الشيخ،[١٠] هوالذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلاّمة إليه.

و أمّا اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال: فمن الجائز أن يكون طلباً لتكثير القرائن، و تسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر،لالما مرّ[١١] في الوجه الثالث من حجّة[١٢] القول الأوّل،وكذااعتناؤهم[١٣] بالرواية؛ فانّه محتمل لأن يكون رجاءً للتواتر

---

١ ـ ميتسّره ـ ج
٢ ـ اعتدوا ـ الف
٣ ـ وقد تفتن المحقق ـ الف ـ ب
٤ ـ معارج الاصول، ص١٤٧.
٥ ـ فذهب ـ ج
٦ ـ تبين ـ الف ـ ب ـ ج
٧ ـ رواه ـ الف
٨ ـ من المعارض ـ الف ـ ج
٩ ـ المحقق رحمه‌الله ـ ج
١٠ ـ الشيخ ره ـ ب
١١ ـ كمامر ـ ب
١٢ ـ في حجة ـ ب
١٣ ـ اعتبارهم ـ ج

وحرصاً عليه. وعلى هذا تُحمل[١] روايتهم لأخبار اصول الدّين، فانّ التعويل على الآحاد فيها غير معقول. وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها[٢] حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها. ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه، و إن اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجّة لما صرنا إليه. فانّ في[٣] بقية الوجوه لاسيّما الأخير كفاية إن شاءالله تعالى.

أصل

و للعمل بخبرالواحد شرائط، كلّها يتعلّق بالرّاوي.

الأوّل: التكليف: فلا يقبل رواية المجنون والصّبيّ و إن كان مميزاً. والحكم في المجنون و غيرالمميّز ظاهر. و نقل الاجماع عليه من الكُل. وأما المميّز فلا يعرف فيه من الأصحاب مخالف وجُمهور أهل الخلاف على ذلك أيضاً. و يعزى إلى بعض منهم القبولُ قياساً على جوازالاقتداء به. و هو بمكان من الضعف، لمنع الحكم في المقيس عليه أوّلاً، سلّمنا، لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة. ولمنع أصل القياس ثانياً.

والتّحقيق: أنّ عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق أولىٰ؛ لأنّ للفاسق ـ باعتبار التّكليف ـ خَشية من الله ربّما منعته عن الكذب. والصّبيّ باعتبار علمه بانتفاء التّكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب، ولا يستحقّ به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه. هذا إذا سمع و روى قبل البلوغ. أمّا الرّواية بعدالبلوغ، لِما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط. لوجود المقتضي حينئذٍ، وهو إخبار العدل الضابط وعدم صلاحية[٤] ما يقدّر مانعاً للمانعية.

الثاني: الإسلام: ولا ريب عندنا في اشتراطه. لقوله تعالى: «اِنْ جاءَكُمْ

---

١ ـ يحمل ـ الف ـ ج

٢ ـ نقلتها ـ ب نقلتها ـ ج

٣ ـ في ـ ليس في ـ الف ـ ب ـ ج

٤ ـ صلاحه ـ ج

فاسِق بِنبأ[١]....»[٢]، وهو شامل للكافر وغيره. ولئن قيل: باختصاصه في العُرف المتأخرّ بالمسلم، لدلّ بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر، كما هو ظاهر.

الثالث: الإيمان: واشتراطه هو المشهور بين الأصحاب. و حجّتهم قوله تعالى: «اِنْ جائَكُمْ فاسِق».

وحكى المحقق[٣] عن الشيخ: أنّه أجاز العمل بخبر الفطحيّة، ومن ضارعهم، بشرط أن لا يكون متّهماً بالكذب. محتجّاً بأنّ الطائفة عملت بخبر عبدالله بن بكير، وسماعة وعليّ بن[٤] أبي حمزة، و عثمان بن عيسى، و بما رواه بنو فضّال، والطّاطريّون.

و أجاب المحقق[٥] رحمه الله: بأنّا لم نعلم إلى الآن بأنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء. والعلاّمة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب[٦]، أكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب[٧]. وحكى والدي ـ رَحِمَهُ الله ـ في فوائده على الخلاصة، عن فخر المحققين، أنّه قال: سألتُ والدي: عن أبان بن[٨] عثمان، فقال: الأقرب عندي عدم قبول روايته، لقوله تعالى: «اِنْ جاءَكُمْ فاسِق بِنَبأ»[٩]، الآية، ولا فسق أعظم من عدم الايمان. و أشار بذلك إلى ما رواه الكشيّ[١٠]، من[١١] أنّ أباناً كان من النّاووسيّة، هذا. والاعتماد عندي على المشهور.

الشرط الرابع: العدالة. وهي ملكة في النّفس تمنعها عن فعل الكبائر والإصرار على الصغائر، و منافيات المروّة[١٢]. و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب أيضاً، و ظاهر جماعة من متأخّريهم الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال، كما ذهب إليه بعض العامّة.

---

١ ـ بنبأ ـ ليس في ـ الف ـ ب ـ ج
٢ ـ سورة الحجرات، ٦.
٣ ـ معارج الاصول، ص ١٤٩.
٤ ـ ابن ـ ب
٥ ـ معارج الاصول، ص ١٤٩.
٦ ـ في تهذيبه ـ ب
٧ ـ المذهب ـ الف ـ ب ـ ج
٨ ـ ابن ـ ب
٩ ـ سورة الحجرات، ٦.
١٠ ـ رجال الكشي، ص ٣٠٠، الرقم ٢٠٠.
١١ ـ عن ـ ب
١٢ ـ منافات ـ ج

و نقل المحقق[١] عن الشيخ أنه قال: يكفي كون الراوي ثقة متحرّزاً عن الكذب في الرواية و إن كان فاسقاً بجوارحه وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم.

ثمّ قال المحقق[٢]: ونحن نمنع هذه الدّعوىٰ و نُطالب بدليلها. ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت[٣] فيها بأخبار خاصّة ولم يجُز[٤] التعدّي في العمل إلى غيرها. و دعوى: التحرّز من الكذب مع ظهورالفسق مستبعد. وهذاالكلام جيّد.

والقول باشتراط العدالة عندي هوالأقرب.لنا: أنّه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذاالشرط؛ لأنّ الملكة المذكورة إن كانت حاصلة فهوالعدل، و إلاّ فهوالفسق[٥]. وتوسّط مجهول الحال إنّما هو بين من علم فسقه أو عدالته، ولا ريب أنّ تقدّم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته، و وجوب التثبت في الآية متعلّق بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به منه، و مقتضى[٦] ذلك إرادة البحث والتفحّص[٧] عن حصوله وعدمه. الا ترى: أنّ قول القائل: «أعطِ كُلّ بالغ رَشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهماً»، يقتضي إرادة السُّوال والفحص عمّن جمع هذين الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه.

و يؤيّد كون المراد من الآية هذاالمعنى: أنّ قوله: «أن تُصِيبُوا قوماً بجَهالَة؛ فَتُصبِحُوا على ما فَعَلتُم نادِمين»[٨]، تعليل للأمر بالتثبّت، اي كراهة أن تُصيبُوا[٩]. ومن البَيّن: أنّ الوقوع في النّدم لظهور[١٠] عدم صدق المخبر يحصل من قبول أخبار من

---

١ - ٢ - معارج الاصول، ص ١٤٩.

٣ - علمت - ج

٤ - ولم تجز - الف

٥ - والا فالفاسق - الف - ج

٦ - ويقتضى - ب

٧ - الفحص - ب

٨ - سورة الحجرات، ٦.

٩ - أن تصبحوا - ج

١٠ - بظهور - ج

له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجرَ معها عن الكذب، ولا مدخليّة[1] لسبق العلم بحصولها في ذلك.

إذا عرفت هذا: ظهر لك. أنّه يصير مقتضى الآية حينئذٍ وجوب التثبّت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الأمر؛ فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها. وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة. و بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول؛ لأنّه مبنيّ على توسّط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبيّن[2] فساده.

وأمّا قول الشيخ؛ فلا تعلّق له بحديث الواسطة. و إنّما نظره فيه إلى قضيّة العمل الذي ادّعاه. ولو نهض دليلاً لخصّصنا به عموم ظاهر الآية.

لكنّه مردود بما أشار إليه المحقّق، وحاصله: منع أصل العمل اوّلاً، بمعنى نفي العلم بحصوله، فيحتاج مدّعيه إلى إثباته، و بتقدير التنزّل للموافقة على الحصول يردّ الاحتجاج ثانياً بأنّ عملهم[3] إنّما يدلّ على قبول تلك الأخبار المخصوصة لا مطلقاً، ومن الجائز أن يكون العمل منوطاً بانضمام القرائن إليها لا بمجرّد الأخبار.

و بقي في المقام إشكال، أشرنا إليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجّة بموضع الحاجة. و تقريره: أنّ انتفاء الواسطة؛ للتقريب الذي ذكر إنّما يتمّ فيمن بعد عهده من أوّل[4] زمان التكليف، كما هو الغالب والواقع في رُواة[5] الأخبار التي هي محلّ الحاجة إلى هذا البحث؛ فانّ العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن أحد الوصفين وأمّا حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقّه تحقّق الواسطة بأن لا يقع منه معصية توجب الفسق. ولا يكون[6] له ملكة تصدق[7] بها العدالة، فانّ ذلك

---

١ - اذ لامدخلية ـ ب
٢ - وقد بين ـ الف
٣ - علمهم ـ الف
٤ - عن أول ـ الف ـ ج
٥ - رواية ـ ب
٦ ـ تكون ـ الف
٧ـ يصدق ـ ج

غير ممتنع. و حينئذٍ تثبت[١] الواسطة، فلا تقوم الحجّة[٢] باشتراط العدالة مطلقاً.

وحلّه: أنّ الواسطة المذكورة و إن كانت ممكنة بالنظر إلى نفس الأمر ولكنّ العلم بوجودها متعذرّ؛ لأنّ المعاصي غير منحصرة في الأفعال الظاهرة، ولا ريب أنّ العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة. سلمّنا، لكنّ التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبّت عند خبرالفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له، لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم، لظهور[٣] عدم صدق الخبر على حدّ قيامه في خبرالفاسق، و سيأتي: أنّ العلة المنصوصة يتعدّى[٤] بها الحكم إلى كلّ محلّ توجد[٥] فيه.

الشرط[٦] الخامس: الضبط. ولا خلاف في اشتراطه، فانّ من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون ممّا[٧] يتمّ به[٨] فائدته و يختلف الحكم بعدمه، او يسهو فيزيد في[٩] الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أو يروي عن المعصوم و يسهو عن الواسطة مع وجودها. الى غير ذلك من أسباب الاختلال؛ فيجب أن يكون بحيث لا يقع منه كذب عَلى سَبيل الخطأ غالباً، فلو عرض له السّهو نادراً لم يقدح. إذ لا يكاد يسلَم منه أحد.

قال المحقق[١٠] ـ رَحِمَهُ الله ـ: لوكان زوال السهو، أصلاً، شرطاً في القبول، لما صحّ العمل إلاّ عن معصوم من السهو. وهو باطل إجماعاً من[١١] العاملين بالخبر.

أصل

تُعرَف عدالة الرّاوى بالاختبار بالصحبة المؤكدة[١٢] والملازمة بحيث يظهر

---

١ ـ يثبت ـ الف ـ ب
٢ ـ الحجية ـ ب
٣ ـ بظهور ـ الف ـ ج
٤ ـ تتعدىٰ ـ ج
٥ ـ يوجد ـ ج
٦ ـ الشرط ـ ليس في ـ ب
٧ ـ بما ـ ج
٨ ـ به ـ ليس في ـ ب
٩ ـ في ليس ف ـ ج
١٠ ـ معارج الاصول، ص ١٥١.
١١ ـ عن العاملين ـ ب
١٢ ـ المتأكدة ـ الف ـ ب

أحواله و يحصل الاطلاع على سريرته، حيث يكون ذلك ممكناً، وهو واضح ومع عدمه، باشتهارها بين العلماء و أهل الحديث، و بشهادة[١] القرائن المتكثرة المتعاضدة، و بالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد، أو لابدّ[٢] من التعدّد؟ قولان، اختار أولهما العلاّمة في التهذيب[٣]، و عزاه في النهاية[٤] إلى الأكثر، من غير تصريح[٥] بالترجيح. وقال المحقّق[٦]: «لا يقبل فيها إلاّ ما يقبل في تزكية الشاهد، و هو شهادة عدلين».

وهذا عندي هوالحقّ. لنا: أنها شهادة[٧]، ومن شأنها اعتبار العدد فيها، كما هو ظاهر. و أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها. والبيّنة تقوم[٨] مقامه شرعاً؛ فتغني[٩] عنه. وما سوى ذلك يتوقّف الاكتفاءُ به على الدّليل.

احتجّوا: بأنّ التعديل شرط للرّواية[١٠]، فلا يزيد على مشروطه. وقد اكتفي في أصل الرّواية بالواحد. وانتصر لهم بعض أفاضل المتاخّرين؛ فاحتجّ بعموم المفهوم في آية: «إنْ جاءَكُمْ فاسِق»[١١]، نظراً إلى أنّ تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكّي عدلاً لا يجب التثبّت عند خبره. واللازم من ذلك الاكتفاءُ به.

والجواب عن الأوّل: المطالبة بالدّليل على نفي الزيادة[١٢] على المشروط. فلا نراه إلاّ مجرّد دعوى[١٣]. سلّمنا، ولكنّ الشرط في قبول الرواية هوالعدالة لا التعديل. نعم هو أحد الطرق إلى المعرفة بالشرط.

سلّمنا، ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة أظهر في الأحكام الشرعيّة ـ عند من يعمل بخبرالواحد ـ من أن تُبيَّن[١٤]، إذ أكثر

---

١ ـ و شهادة ـ ج
٢ ـ أم لابد ـ ج
٣ ـ الظاهر انّ العلاّمة اختار التعدد في التهذيب. راجع: تهذيب الاصول، ص٨٨، المبحث الرابع
٤ ـ نهاية الاصول ورقه (١٣٢) المبحث السادس، والثاني
٥ ـ من تصريح ـ ب
٦ ـ معارج الاصول، ص ١٥٠.
٧ ـ ان هذه شهادة ـ ب
٨ ـ يقوم ـ الف
٩ ـ فيغني ـ الف ـ ج
١٠ ـ الرواية ـ الف
١١ ـ سورة الحجرات، ٦.
١٢ ـ الزيادة ـ ليس في ـ ب
١٣ ـ الدعوى ـ ب
١٤ ـ يتبين ـ ب

شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه إلىٰ شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد.

والعجب من[١] توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذاالوجه من الحجّة: بأنّه ليس في الأحكام الشرعيّة شرط يزيد على مشروطه!!

هذا. والّذى يقتضيه الاعتبار أنّ التمسك في هذاالحكم بنفي زيادة الشرط، يناسب طريقة أهل القياس. فكأنّه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمّل من يُنكر العمل بالقياس.

وممّا ينبّه على ذلك: ما وجدتُهُ في كلام بعض العامّة، حكاية عن بعض آخر منهم: أنّ الاكتفاء[٢] بالواحد في تزكية الرّاوي، هو مقتضي القياس.

وعن الثّاني: أنّ مبنى اشتراط العدالة في الرّاوي على أنّ المراد من الفاسق في الآية: من له هذه الصفة في الواقع، فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها. وهو موقوف على العدالة، كما بيّناه آنفاً. و إنّما صرنا إلى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعاً. وفرض العموم في الآية، على وجه يتناول الإخبار بالعدالة، يؤدّي إلى حصول التناقض في مدلولها؛ و ذلك لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبرالواحد يقتضي عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاءِ صفة الفسق ضرورة أنّ خبرالعدل بمجرّده لا يوجب العلم. وقد قلنا: إنّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاءِ، وهذا تناقض ظاهرٌ، فلابدّ من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

لا يقال: ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين،[٣] إذ لاعلم معه.

لأنا نقول: اللاّزم من قبول شهادة العدلين تخصيص الآية بدليل خارجيّ. ولا محذور فيه،[٤] كيف: و تخصيصها لازم، و إن وافقنا على تناولها للإخبار

١ - من ليس في - ج

٢ - من ان الاكتفاء - ب

٣ - من قبول العدلين - الف - ج

٤ - ولامحذور في مثله - الف - ج

بالعدالة، من حيث انّ تزكية الشاهد لايكتفى فيها بالواحد. وهذا من أكبر[١] الشواهد على أنّ النظر في الوجه الأوّل إنّما هو إلى القياس، كما نبّهنا عليه.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ طريق[٢] معرفة الجرح كالتعديل. والخلاف في الاكتفاءِ بالواحد، و اشتراط[٣] التعدّد جار فيه. والمختار في المقامين واحد.

أصل

اختلف النّاس في قبول الجرح والتعديل مجرّدين عن ذكرالسبب. فقال قوم: بالقبول فيهما، وصار آخرون إلى خلافه فأوجبوا ذكرالسبب فيهما، وفصّل ثالث؛ فأوجبه فى الجرح، دون التعديل. و رابع فعكس. واستندوا في هذه الأقوال إلى إعتبارات واهية ووجوه ركيكة، لاجدوىٰ في التعرّض لذكرها[٤]. ولا أعلم في الأصحاب قائلاً بشيء منها، إذالمتعرّض منهم للبحث في هذاالأصل قليل، على ما وصل إلينا.

والذى استوجهه العلاّمة[٥] ـ رَحِمَهُ الله ـ هنا: هو[٦] أنّ المزكّي والجارح إن كانا عارفين بالأسباب قبل الاطلاق فيهما و إلاّ وجب ذكرالسبب فيهما.

و ذهب والدي ـ رَحِمَهُ الله ـ[٧] إلى الاكتفاءِ بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقّق[٨] العدالة والجرحُ، ومع انتفاءِ ذلك يكون القبول موقوفاً على ذكرالسبب. وهذا هوالأقوى، ووجهه ظاهر لايحتاج إلى البيان، ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله[٩] ـ.

أصل

إذا تعارض الجرح والتعديل قال أكثر النّاس: يقدّم الجرحُ؛ لأنّ فيه جمعاً

---

١ ـ وهذااكبر ـ ب
٢ ـ طريقة ـ ب
٣ ـ أو اشتراط ـ ج
٤ ـ بذكرها ـ ج
٥ ـ تهذيب الاصول ص٨٨ السطرالثانى فى ظهرالصفحه
٦ ـ هنا هو ـ ليس في ـ ب
٧ ـ قدس سره ـ ج
٨ ـ تحقق ـ ب
٩ ـ قدس سره ـ ج

بينهما؛ إذ غاية قول المعدّل: أنّه لم يعلم فسقاً، والجارح يقول: أنا علمته؛ فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذباً، و إذا حكمنا[١] بفسقه، كانا صادقين. والجمع أولى، ما أمكن. وهذه الحجّة مدخولة. ومن ثمّ قال السيّد العلاّمة جمال الدين بن[٢] طاووس[٣] ـ قدّس روحه[٤] ـ: إنّه[٥]، إن كان[٦] مع أحدهما رُجحان يحكم التدبّر الصحيح باعتباره، فالعمل على الراجح،[٧] و إلاّ وجب التوقّف. وما قاله هو الوجه.

فائدة[٨]

إذا قال العدل: «حدّثني عدل» لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاءِ بتزكية الواحد، وكذا لو قال العدلان ذلك، بناءً على اعتبارهما. وهو اختيار والدي ـ رَحِمَهُ اللهُ[٩] ـ.

وذهب المحقق إلى الاكتفاء به بل بما دونه، حيث قال:[١٠] «إذا قال: «أخْبَرَني بَعض أصحابنا» ـ وعنى الإماميّة[١١] ـ يقبل و إن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق؛[١٢] لأنّ إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة، ولم يعلم منه الفسق[١٣] المانع من القبول. فإن قال: «عن بعض أصحابه»، لم يقبل لإمكان أن يعني نسبته إلى الرواة و أهل العلم[١٤]؛ فيكون البحث فيه كالمجهول».

هذا كلامه وهو عجيب[١٥] منه، بعد اشتراطه العدالة في الرواي[١٦]؛ لأنّ الأصحاب لا ينحصرون في العدول.

---

١ ـ ولوحكمنا ـ ب

٢ ـ بن ليس في ـ الف

٣ ـ معارج الاصول ص١٥١

٤ ـ قدس الله روحه ـ الف ـ ج

٥ ـ انه ـ ليس في ـ الف ـ ب

٦ ـ إذا كان ـ ج

٧ ـ فالعمل بالراجح ـ ب

٨ ـ أصل ـ ب

٩ ـ ره ـ ليس في ـ ب

١٠ ـ معارج الاصول، ص ١٥١.

١١ ـ عن الامامية ـ ب

١٢ ـ بالفسوق ـ الف ـ ج

١٣ ـ الفسوق ـ الف ـ ج

١٤ ـ أو أهل العلم ـ ج

١٥ ـ عجب ـ الف

١٦ ـ اشتراطه له في الراوي ـ ب

سلّمنا، لكنّ التعديل إنّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له. و إنّما يعلم الحال مع تعيين المعَدّل[۱] و تسميته، لينظر[۲] هل له جارح أو لا. ومع الإبهام لا يؤمن وجوده. والتمسّك في نفيه بالأصل غير متوجّه بعد العلم بوقوع الاختلاف[۳] في شأن كثير من الرّواة.

و بالجملة: فلابدّ[٤] للمُجتهد من البحث عن كلّ ما يحتمل أن يكون له مُعارِض حتّى يغلب على ظنّه انتفاؤه، كما سبق التّنبيه عليه في العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص.

إذا عرفت هذا، فاعلَم: أنّ وصف جماعة من الأصحاب كثيراً من الروايات بالصحة من هذا القبيل؛ لأنّه في الحقيقة شهادة بتعديل رُواتها وهو بمجرّده غير كاف في جواز العمل بالحديث، بل لابدّ من مراجعة السند، والنظر في حال الرواة؛ ليؤمن من معارضة الجرح.

أصل

لابدّ[٥] للراوي من مُستند يصحّ له من أجله رواية الحديث و يقبل منه بسببه[٦]. وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهرٌ معروف. و أمّا في الرواية عن الراوي فله وجوه. أعلاها السّماع من لفظه سواءٌ كان بقراءَة في كتابه[۷] أو بإملائه من حفظه. و دونه، القراءة عليه مع إقراره به و تصريحه بالاعتراف بمضمونه. و دون ذلك إجازته رواية كتاب و نحوه

و يحكى عن بعض النّاس إنكار جواز الرّواية بالإجازة، و يُعزى إلى الاكثرين خلافه. وهذا البحث غير منقّح في كلام الأصحاب. و تحقيق القول

---

۱ - العدل - ب
۲ - لتنظر - ب
۳ - الخلاف - ب
٤ - لابد - ب
٥ - ولابد - ب
٦ - ونقل منه نسبته - ج
۷ - في كتاب - الف

فيه: أنّ لجواز الرّواية بالإجازة معنيين وقع الخلاف من بعض أهل الخلاف في كلّ منهما.

أحدهما: قبول الحديث والعمل به و نقله من المجاز له إلى غيره بلفظ يدلّ على الواقع، «كأخبرنى إجازة» و نحوه. والقول بنفيه في غاية السّقوط، لأنّ الاجازة في العرف إخبار إجماليّ بأمور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتّصحيف ونحوهما. وما هذا شأنه لا وجه للتوقّف في قبوله. والتعبير عنه بلفظ «أخبرنى» وما في معناه مقيّداً بقوله: «إجازة» تجوز[1] مع القرينة؛ فلامانع منه. ومثله آت في القراءة على الراوى؛ لأنّ الاعتراف إخبار إجماليّ، ولم يلتفتوا إلى الخلاف في قبوله،و إنّما ذكر بعضهم: أنّ قبوله موضع وفاق، و إن خالف[2] فيه من لا يعتدّ به.

ثمّ إنّ جمعاً من النّاس أجازوا في صورة الاعتراف أن يقول الراوي: «أخبرني» و «حـدّثني» ونحوهما من غير تقييد بقوله: «قراءة عليه[3]» و نحوه. والباقون على جوازه، مقيّداً بما ذكر، إلاّ المرتضى - رضى الله عنه -،فانّه منع من استعمال هذه الألفاظ ونحوها فيه، و إن كانت مقيّدة،[4] حيث قال[5]: «فأمّا قول بعضهم: - يجب أن يقول: «حَدَّثَنِي قراءة عليه» حتّى يزول الإبهام و يعلم أنّ لفظة «حدّ ثني» ليست على ظاهرها- فمناقضة لأنّ قوله: «حدّثنى» يقتضي أنّه سمعه من لفظه و أدرك نطقه به، وقوله: قراءة عليه يقتضي نقيض[6] ذلك، فكأنّه نفى ما اثبت».

وهذا من السيّد - رَحِمَهُ الله - في غاية الغرابة؛ فانّه سدّ لباب المجاز، إذ ما من[7] مجاز إلاّ و معه قرينة تُعاند الحقيقة و تُناقضها. وإذا كان معنى «حدّثني» ما

---

۱ - يجوز - ج

۲ - إن خالف - ب

۳ - قرائته عليه - ب

٤ - مفيدة - ج

٥ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص٥٦٠.

٦ - نقض - الف

۷ - ومامن - ج

ذكره، فقوله بعد ذلك: «قِراءَة عليه» قرينة على أنّه ليس المراد حقيقة اللّفظ، بل مجازه، وهوالاعتراف[1] بما قرأ ه عليه[2]، تشبيهاً له بالحديث، لما بينهما من المناسبة في المعنى.

وقد نقل[3] العلاّمة ـ رحمه الله[4] هذاالكلام عن السيّد في النهاية، و تنظر فيه قائلاً: «إنّا نمنع اقتضاء «حدّثني»، حال انضمامها إلى لفظة «قراءة»،أنّه سمعه من لفظه و أدرك نطقه به». وهو جيّد، و تفصيله ما ذكرناه.

و إذ قد تبيّن ضعف ما ذهب إليه السيّد، و اتفاق من عداه من علمائنا على صحّة إطلاق المقيّد على القراءة مع الاعتراف؛ فأيّ مانع من إجراء مثله في صورة الإجازة، والاعتبار فيهما واحد؟.

المعنى الثاني لجواز الرواية بالإجازة، تسويغ قول الراوي بها: «حدّثني» و «أخبرني»، و ما أشبه ذلك من الألفاظ التي يفيد[5] ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلاً. وقد عُزي إلى جمع من العامّة القول به. وهو بالإعراض عنه حقيق. هذا.

و يظهر من العلاّمة في النّهاية أنه فهم من كلام السيّد[6] المرتضى[7] القول: بعدم جواز الرّواية بالإجازة مطلقاً. تفريعاً على العمل بخبرالواحد، حيث قال: «و أمّا الاجازة فلا حكم لها، لأنّ ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك، أجازه له أولم يجزه، وما ليس له أن يرويه، يحرم عليه مع الإجازة وفقدها».

و عبارة السيّد هذه و إن أفهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق، إلاّ أنّ المتدبّر[8] في سابقها ولاحقها يطّلع على أنّ غرضه نفي جواز الرّواية بها بلفظ: «حدّثني» و «أخبرني»، ونحوه. فانّه ذكر قبل ذلك، في البحث عن القراءة

---

١ ـ اعتراف ـ ب
٢ ـ قرأ عليه ـ الف
٣ ـ نهاية الاصول ورقة (٢٤٢) الصفحة الثانية الاسطر الاخيره
٤ ـ ره ـ ب
٥ ـ تفيد ـ الف ج
٦ ـ السيد ـ ليس في ـ ب
٧ ـ رضي الله عنه ـ الف ـ ج
٨ ـ التدبر ـ الف ـ ب ـج

على الرّاوي: «أنّ كلّ من صنّف أصول الفقه أجاز أن يقول من قرأ الحديث على غيره ممّن قررّه عليه، فأقرّ به: «حَدَّثَني» و «أخْبَرني»؛ و أجروه[١] مجرىٰ أن يسمعه من لفظه».

ثمّ قال: «والصحيح أنّه إذا قرأه عليه و أقرّ له به، أنّه يجوز[٢] أن يعمل[٣] به، إذا كان ممّن يذهب إلى العمل بخبرالواحد، و يعلم أنّه حديثه، و أنّه سمعه، لإقراره له بذلك. ولا يجوز أن يقول: «حَدَّثَني» و «أخبرني»؛ لأنّ معنى «حدّثني» و «أخبرني»: أنّه نقل[٤] حديثاً وخبراً عن ذلك وهذا كذب محض[٥] لم يجز[٦]».

و ذكر بعد هذا: «أنّ المناولة ـ وهي أن يُشافِه المحدِّث غيره و يقول له في كتاب أشار إليه: هذا سماعيّ من فلان ـ يجري مجرى أن يقرأه عليه[٧] و يعترف به[٨] له في علمه بأنّه حديثه» قال: فإن كان ممّن يذهب إلى العمل[٩] بأخبار الآحاد، عمل به ولا يجوز أن يقول: «حدّثني» ولا «أخبرني».

ثمّ ذكر حكم الإجازة بتلك العبارة. وقال بعدها: «وأكثر ما يمكن أن يدّعى: أنّ تعارف أصحاب الحديث أثّر في أنّ الإجازة جارية مجرىٰ أن يقول، في كتاب بعينه: هذا حديثي وسماعي؛ فيجوزالعمل به عند من عمل بأخبار الآحاد. فأمّا أن يروي فيقول: «أخبرني» أو «حدّثني» فذلك كذب».

و سوق هذاالكلام كلّه ـ كما ترى ـ يدلّ على أنّ نفي حكم الإجازة. إنّما هو بالنّسبة إلى خصوص الرّواية بلفظ «حدّثني» و نحوه، لامطلقاً. وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الرّاوي كما عرفت. فهما عنده في هذاالوجه سواء، و تفاوت

---

١ ـ اجريه ـ ب

٢ ـ به يجوز ـ ب

٣ ـ ونعلم ـ ج

٤ ـ انه فعل ـ ج

٥ ـ محض ـ ليس في ـ الف ـ ب ـ ج

٦ ـ لايجوز ـ الف

٧ ـ يقرأ عليه ـ الف ـ ب

٨ ـ له به ـ ب

٩ ـ من يرٰ العمل باخبار ـ ب

عبارته في التعدية عن القبول فيهما حيث[١] صرّح بجواز العمل في صورة القراءة، وعبّر هنا[٢] بما يشعر بنوع شك نظراً منه إلى أنّ دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والأمر كذلك.وقد عرفته. فظهر: أنّ ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ أثر الاجازة بالنسبة إلى العمل إنّما يظهر حيث لا يكون متعلّقها معلوماً بالتواتر ونحوه، كَكُتُب أخبارنا الأربعة، فانّها متواترة إجمالاً. والعلم بصحّة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الأحوال. ولا مدخل للاجازة فيه[٣] غالباً. و إنّما فائدتها حينئذٍ بقاءُ اتّصال سلسلة الاسناد بالنّبي صلّى الله عليه وآله، والأئمّة عليهم السّلام. وذلك أمر مطلوب مرغوب إليه للتيمّن كما لايخفى.

على أنّ الوجه في الاستغناءِ عن الاجازة فيها[٤] ربّما أتى[٥] في غيرها من باقي وجوه الرّواية. غير أنّ رعاية التصحيح والأمن من حدوث التّصحيف و شبهه من أنواع الخلل.يزيد في وجه الحاجة إلى السّماع ونحوه، و ذلك ظاهر.[٦]

و بقي فى هذاالباب وجوه أخر، مذكورة في كتب الفنّ يعلم حكمها ممّا ذكرناه.[٧] فلذلك آثرنا طيّ ذكرها على غَرَّة.

أصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط أن يكون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وعدم قصور الترجمة عن الأصل في إفادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء. ولم نقف[٨] على مخالف في ذلك من الأصحاب.نعم لبعض أهل الخلاف فيه خلاف[٩] وليس له

---

١ - حيث فيهما حيث - ج
٢ - وعبّر عنها - ج
٣ - فيها - ب
٤ - فيها - ليس في - الف - ب - ج
٥ - ما اتى - ج
٦ - ونحوذلك وهوظاهر - ب
٧ - ما ذكرناه - الف
٨ - ولم يقف - الف
٩ - على خلاف - ب

دليل يعتدّ به.

وحجّتنا على الجواز وجوه:

منها: ما رواه الكليني في الصحيح عن محمّدبن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله، عليه السّلام[1]: أسمع[2] الحديث منك، فأزيد وأنقص. قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس.[3]

ومنها: أنّ الله سبحانه قصّ القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة. ومن المعلوم: أنّ تلك القصّة وقعت إمّا بغيرالعربيّة، أو بعبارة واحدة. منها.و ذلك دليل على جواز نسبة المعنى إلى القائل و إن تغاير اللّفظ.

أصل

إذا أرسل العدلُ الحديثَ. بأن رواه عن المعصوم عليه السّلام ولم يلقه. سواء ترك ذكرالواسطة رأساً، أو ذكرها مبهمة لنسيان أو غيره. كقوله: «عَنْ رَجُل» أو «عَن بعض أصحابنا» فى قبوله خلاف بين الخاصّة والعامّة.

والأقوى عندي: عدم القبول مطلقاً وهومختار والدي ـ رَحِمَهُ الله[4] ـ.

وقال العلاّمة[5] ـ رَحِمَهُ الله ـ في النهاية[6]: الوجه المنع، إلاّ إذا عُرف أنّه لا يرسل إلاّ مع عدالة الواسطة، كمراسيل محمّدبن أبي عمير من الإماميّة. وكلامه فى التهذيب[7] خال عن هذاالاستثناءِ.وهوالوجه، لما سنبيّنه. وحكى في النهاية[8]:القول بالقبول عن جماعة من العامّة. ثمّ قال: وهو قول محمّدبن خالد من قدماء الاماميّة.

وقال المحقق[9] رحمه الله إذا أرسل الراو ي الرواية.قال الشيخ رحمه الله: إن

---

١ ـ ص ـ ب | ٢ ـ السمع ـ ج | ٣ ـ اصول الكافى، ج١ ص٥١، ح٢

٤ ـ ره ـ ب ـ ج | ٥ ـ نهاية الاصول ورقة (٢٣٧) الصفحة الثانية السطر الخامس

٦ ـ في النهاية ـ ليس في ـ ب ـ ج | ٧ ـ تهذيب الاصول ص٨٩ ظهر الصفحه المبحث الثاني

٨ ـ نهاية الاصول ورقة (٢٣٧) المبحث العاشر | ٩ ـ معارج الاصول ص ١٥١

كان ممّن عرف أنّه لا يروى إلاّ عن ثقة، قبلت مطلقاً، و إن لم يكن كذلك قبلت بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصّحيحة.

واحتجّ لذلك بأنّ الطائفة عملت بالمراسيل[1] عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد؛ فمن أجاز[2] أحدهما أجاز الآخر.

هذه عبارة المحقّق بلفظها. وهي تدلّ على توقّفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشّيخ بحجّته من غير إشعار بالقبول[3] والردّ.

لنا: أنّ من شرط القبول: معرفة عدالة الرّاوي كما تقدّم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع. إذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه. وهو غير مُفيد لأنّا نعلم بالعيان أنّ العدل يروي عن مثله وغيره، ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل، فهو إنّما يروي عمّن يعتقد عدالته. وذلك غير كاف، لجواز أن يكون له جارح لا يعلمه[4]، كما ذكرناه آنِفاً، و بدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجّه القبول.

ومن هذا يظهر ضعفُ ما ذهب إليه العلاّمة في النهاية: من قبول نحو مراسيل ابن أبي عمير ممّا عرف أنّ الراوى فيه[5] لا يرسل إلاّ مع عدالة الواسطة، لأنّ العلم بعدالة الواسطة[6] إن كان مستنداً إلى إخبار الراوي بأنّه لا يرسل إلاّ عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله، و إن كان مستنده الاستقراء لمراسيله[7] والاطّلاع من خارج على أنّ المحذوف فيها لا يكون إلاّ ثقة فهذا في معنى الإسناد، ولا نزاع فيه.

والعجب: أنّ العلاّمة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصّه[8]: «عدالة الأصل مجهولة، لأنّ عينه غير معلومة، فصفته[9] أولى بالجهالة، ولم يوجد إلاّ

---

١ - بالمراسيل - ليس في - ج
٢ - فما أجاز - الف
٣ - بالقول - ج
٤ - لانعلمه - ج
٥ - فيه - ليس في - الف
٦ - لان العلم بعدالة الواسطة ليس في - ج
٧ - للمراسيل - ج
٨ - نهاية الاصول ورقه (٢٣٧) الصفحة الثانية سطر ٦
٩ - و وصفه - ب

رواية الفرع عنه. وليست تعديلاً، فانّ العدل قد يروى عمّن لو سئل عنه لتوقّف فيه[1] أو جرحه، ولو عدّله لم يصر عدلاً. لجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق، ولو عيّنه لعرفنا فسقه الذي لم يطّلع عليه العدل».

وهذا الكلام كما ترى يدلّ[2] على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده. فتعيّن أن يكون المُستند عنده في ذلك الاستقراء، وحصوله في نهاية البعد، وعلى تقديره يخرج عن محلّ النزاع كما عرفت.

و أمّا كلام الشيخ ـ رحمه الله ـ فيردُ على أوّله ما ورد على العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ و على آخره أنّ عمل الطائفة يتوقّف التمسّك به عندنا على بلوغه حدّالاجماع ولا نعلمه.

حجّة القائلين بالقبول مطلقا وجوه. منها: انّ رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له، لانّه لو روى عمّن ليس بعدل ولم يبيّن حاله لكان ملبّساً[3] غاشّاً[4] و عدالته تنافى[5] ذلك.

ومنها: أنّ اسناد الحديث إلى[6] الرّسول صلّى الله عليه وآله يقتضى صدقه.لأنّ اسناد الكذب يُنافي العدالة. و إذا ثبت صدقه تعيّن قبوله، وذكروا وجوهاً أخر[7] ردّية تركنا نقلها لظهور فسادها.

والجواب عن هذين الوجهين: ظاهر ممّا حقّقناه فلانطيل بتقريره[8].

أصل

ينقسم خبرالواحد باعتبار اختلاف احوال رُواته في الاتّصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام، يختصّ كلّ قسم منها في الاصطلاح

---

١ ـ لوقف فيه: الف
٢ ـ يدل ـ ليس في ـ ج
٣ ـ متلبسا ـ ج
٤ ـ وغاشا ـ الف
٥ ـ ينافي ـ ج
٦ ـ فاذا ـ الف
٧ ـ اخر ـ ليس في ـ ب
٨ ـ تقريره ـ ج

باسم.

الأوّل: الصحيح. وهو ما اتّصل سنده إلى المعصوم[١] بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات. و ربّما يطلق هذا اللفظ مضافاً إلى راو معيّن على ما جمع السند إليه الشرائط، خلا الانتهاء إلى المعصوم و إن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال، فيقال: صحيحُ[٢] فلان عن بعض أصحابنا عن الصّادق ـ عليه السلام ـ مثلاً. وقد يطلق على جملة من الأسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار، فيقال مثلاً: روى الشيخ في الصحيح عن فلان و يقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة. و أكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند أكثر من واحد.

الثاني: الحسَن. وهو متّصل السند إلى المعصوم بالإماميّ الممدوح من غير معارضة ذمّ مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب أو بعضها، مع كون الباقي بصفة رجال الصّحيح. وقد يستعمل على[٣] قياس ما ذكر في الصّحيح.

الثالث: الموثّق. وهو ما دخل في طريقه من ليس باماميّ، لكنّه منصوص على توثيقه بين الأصحاب، ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اُخرىٰ. و يُسمىّ القويّ[٤] أيضاً. و يستعمل اللفظ الأوّل في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين.

الرابع: الضعيف. وهو مالم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب أو مجهول.

و يسمّى هذه الأقسام الأربعة اصول الحديث، لأنّ له أقساماً أُخر باعتبارات شتّىٰ. وكلّها ترجع[٥] إلى هذه الأقسام الأربعة[٦]. وليس هذا موضع تفصيلها. و إنّما تعرّضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران الفاظها على ألسُن الفقهاء.

---

١ - معصوم ـ ب

٢ - صحيحة ـ ب

٣ - على ـ ليس في ـ ج

٤ - المقبول القوى ـ ب

٥ - يرجع ـ ب يرجع ـ ج

٦ - هذه الاربعة ـ الف هذه الاربعة ـ ج

المطلب السّابع

في

النسخ

أصل

لا ريب في جوازالنسخ و وقوعه، وما يُحكى[1] فيها من الخلاف لا يستحقّ أن ينظر إليه. و جمهور أصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ، سواء فعل أم لم يفعل. و وافقهم على ذلك جمع من العامّة. وحكى المحقّق[1] ـ رحمه الله ـ عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل. وهو مذهب أكثر[2] أهل الخلاف.

والحقّ الأوّل. لنا: أنّه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر. وهو محال. لأنّ الأمر يدلّ على كونه حسناً، والنهي يقتضى قبحه. فاجتماعهما يستلزم كونه حسناً قبيحاً معاً وهو ظاهر الاستحالة. ولأنّ الفعل الواحد، إمّا حسن أو قبيح. فبتقدير أن يكون حسناً يكون النهي عنه قبيحاً و بتقدير أن يكون قبيحاً يكون الأمر به قبيحاً.

احتجّ المخالف بوجوه: الأوّل قوله[3] تعالى: «يَمْحُواللهُ ما يَشاءُ و يُثْبِتُ»[4]، فانه يتناول بعمومه موضع النّزاع. الثاني أنّه تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثمّ نسخه عنه قبل وقت الفعل. الثالث ما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله، امِر ليلة المعراج بخمسين صلاة، ثمّ راجع إلى أن عادت إلى خمس[5-6]. و ذلك نسخ قبل وقت الفعل. الرّابع أنّ المصلحة قد تتعلّق[7] بنفس الأمر والنّهي. فجاز

---

١ ـ معارج الاصول، ص ١٦٨.

٢ ـ قول اكثر ـ ب

٣ ـ قوله ـ ليس في ـ ب

٤ ـ سورة الرعد، ٣٨

٥ ـ خمسة ـ ب

٦ ـ الفقيه ج١ ص١٢٥ ح٦٠٢

٧ ـ يتعلق ـ ب

الاقتصار عليهما من دون إرادة الفعل.

والجواب عن الأوّل: أنّ المحو والاثبات متعلّقان[1] على المشيّة ولا نُسلّم أنه تعالى يشاء مثل هذا. وعن الثاني: أنّ ابراهيم-عليه السلام-لم يُؤمَر بالذبح الذي هو فري الأوداج، بل بالمقدّمات[2] كما يدلّ عليه قوله تعالى: «قَد صَدَّقتَ الرّؤيا»[3]. ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدّقاً لبعض الرؤيا. وقد سبق بيان ذلك. وعن الثالث: المطالبة بصحّة الرّواية، مع أنّ فيها طعناً على الأنبياءِ بالإقدام على المراجعة في الأوامر المطلقة. وعن الرّابع: أنّ الامر والنهي يتبعان متعلّقهما؛ فان كانا حسناً كانا كذلك وإلاّ قبيحاً[4]، على أنه - لو صحّ ذلك - لم يكن متعلّق الأمر مراداً فلا يكون مأموراً به وينتفي النسخ حينئذٍ.

أصل

يجوز نسخ كلّ من الكتاب والسّنة المتواترة والآحاد بمثله، ولا ريب فيه. ونسخ الكتاب بالسنّة المتواترة وهي به، ولا نعرف[5] فيه من الأصحاب مخالفاً، وجمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، وأنكره[6] شذوذ منهم، وهو ضعيف جدّاً لا يلتفت إليه، ولا ينسخ الكتاب والسنّة المتواترة بالآحاد عند أكثر العلماءِ؛ لأنّ خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون. وذهب شرذمة من العامّة الى جوازه، وربّما نفى بعضهم[7] الخلاف في الجواز مدّعيا أنّ محلّه هو الوقوع، وأمّا أصل الجواز فموضع وفاق. وأرى البحث في ذلك قليل الجدوى. فترك الاشتغال بتحقيقه أحرى.

وأمّا الاجماع: ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنيّ على الخلاف في أنّ

١- معلقان - الف - ج
٢- المقدمات - ج
٣- سورة الصافات، ١٠٥.
٤- قبحا - الف - ب
٥- يعرف - الف - ب
٦- وانكروه - ب
٧- بعضهم - ليس في - ب

الإجماع: هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أولا.

قال المرتضى[1] ـ رَحِمَهُ الله[2] ـ : «اعلم: أنّ مصنّفي أُصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، واعتلّوا في ذلك بأنّه دليل مستقرّ بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به. وهذا القدر غير كاف، لأنّ لقائل أن يعترضه فيقول: أمّا الاجماع عندنا فدلالته مستقرّة في كلّ حال قبل انقطاع الوحي وبعده، و إذا ثبت ذلك سقطت هذه العلّة.

على أنّ مذهب[3] مخالفينا، في كون الإجماع حجّة يقتضي أنّه في الأحوال كلّها مستقر؛ لأنّ الله تعالى أمر باتّباع[4] المؤمنين. وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي و بعده والنبيّ، صلّى الله عليه وآله[5]، أخبر على مذهبهم[7] بأنّ أُمّته لا تجتمع على خطأ[6]. وهذا ثابت في سائر الأحوال. و إذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام كما يدلّ الكتاب والسنّة، والنسخ لا يتناول الأدلّة و إنّما يتناول الأحكام التي[8] يثبت[9] بها، فما المانع من أن يثبت حكم باجماع الأُمّة قبل انقطاع الوحي ثمّ ينسخ بآية تنزل[10] على خلافه،[11] أو يثبت[12] حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الأُمّة على خلافه؟.

والأقرب أن يقال: إنّ الأُمّة مجتمعه[13] على أنّ ما ثبت[14] بالاجماع لا ينسخ[15] ولا ينسخ به». هذا كلام السيّد ـ رحمه الله ـ .

وحكى[16] المحقّق عن الشيخ، بعد أن نقل مضمون كلام السيّد، أنّه قال: «الاجماع دليل عقليّ والنسخ لا يكون إلاّ بدليل شرعيّ، فلا يتحقّق النسخ فيما

١ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٤٥٦.
٢ـ رضي الله عنه ـ الف ـ ج
٣ـ مذاهب ـ ب
٤ـ اتباع ـ ب
٥ـ عليه السلام ـ ج
٦ـ الخطأ ـ ب
٧ـ يجتمع ـ ب ـ ج
٨ـ من «كمايدل» الى «التي» ليس في ـ ب
٩ـ ثبتت ـ الف، ب
١٠ـ ينزل ـ ج
١١ـ على خلافة ـ ليس في ـ الف ـ ب ـ ج
١٢ـ تثبت ـ الف
١٣ـ مجمعة ـ الف ـ ج
١٤ـ يثبت ـ ب
١٥ـ لا يستنسخ ـ ب
١٦ـ معارج الاصول، ص ١٧٤.

يكون مستنده العقل».

ثمّ حكى عن بعض المتأخّرين أنّه قال: «الاجماع لايكون اتّفاقاً و إنّما يكون عن مستند[1] قطعيّ. فيكون الناسخ ذلك المستند،لانفس الإجماع».

قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ: «وفي هذه الوجوه إشكال، والذى يجيء على مذهبنا أنّه يصحّ دخول النسخ فيه بناءً على أنّ الاجماع انضمام أقوال إلى قول لو انفرد لكانت الحجّة فيه. فجائزحصول مثل هذا في زمن النبيّ،صلّى الله عليه وآله[2]، ثمّ ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعيّة متراخية. و كذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة اوالقرآن[3] بأقوال يدخل في جملتها قول النبيّ[4]». وهذاالكلام جيّد، غير أنّه لا تترتّب[5] عليه فائدة مهمّة، كما لايخفىٰ.

أصل

معنى النسخ شرعاً هو الإعلام بزوال مثل الحكم[6] الثابت بالدليل[7] الشرعيّ، بدليل آخر شرعيّ متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأوّل ثابتاً. وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلّة على العبادات ليست[8] نسخاً للمزيد عليه، صلاة كانت تلك العبادة أو غيرها،وهو قول جمهورالعلماء. و يعزىٰ إلى قوم من العامّة القول بأنّ زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ، لأنّها تخرج[9] الوسطىٰ عن كونها وسطىٰ، وهو ظاهر الفساد. و أمّا العبادة الغير المستقلّة فقد اختلف النّاس في أنّ زيادتها هل هي نسخ اولا؟.والمحققون على أنّها إن رفعت حكماً شرعيّاً مستفاداً من دليل شرعيّ كانت نسخاً، و إلاّ فلا. وهوالظاهر،لما علم من تفسيره.

---

١ ـ عند مستند ـ الف ـ ج

٢ ـ ص ـ الف ـ ب

٣ ـ والقرآن ـ ج

٤ ـ عليه السلام ـ ج

٥ ـ لاترتب ـ ب

٦ ـ حكم ـ ب

٧ ـ بدليل ـ الف

٨ ـ ليس ـ الف

٩ ـ يخرج ـ ب ـ ج

وقال[١] المرتضى[٢]: «إن كانت الزيادة مغيّرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلاً من دون تلك الزيادة لكان عارياً من كلّ تلك الأحكام الشرعيّة التي كانت[٣] له أو بعضها،فهذه الزيادة تقتضي[٤] النسخ. ومثاله: زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتّصال». قال[٥]: «و إنّما قلنا: إنّ هذه الزّيادة[٦] قد غيّرت الأحكام الشرعيّة لأنّه لوفعل بعدالزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أوّلاً لم يكن لهما حكم، و كأنّه مافعلهما، و يجب عليه استينافهما.لأنّ مع هذه الزيادة يتاخرّ ما يجب من تشهّد وسلام، ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكلّ ما ذكرناه يقتضي تغيّر[٧] الأحكام الشرعيّة بهذه الزيادة».

وقدحكي المحقّق[٨] ـ رحمه الله ـ عن الشيخ موافقة السيّد على هذه المقالة[٩]،واختارهوما حكيناه أوّلاً محتجاً بأنّ شرط النسخ أن يكون رافعاً لمثل الحكم[١٠] الشرعيّ المستفاد بالدليل الشرعيّ[١١]. فبتقدير أن يكون ذلك الحكم مستفاداً من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخاً، و إلاّ لكان كلّ خبر يرفع البراءة الأصلّية نسخاً،وهو باطل.

ثمّ ذكر كلام السيّد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال،و أجاب: بأنّا لا نُسلّم أنّ ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد،و إن كان التغييرُ فيهما ثابتاً. بل بتقدير أن يكون الشرع دلّ على وجوب تعقيب التشهد للثانية[١٢] يلزم أن يكون الأمر بتأخيره نسخاً لتعجيله؛ إذ لم يرفع الدليل الثانى شيئاً غير ذلك. و أمّا الرّكعتان فانّ حكمهما باقٍ من[١٣] كونهما واجبتين. غاية ما في الباب: أنّ وجوبهما

---

١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة، ص٤٤٣ ـ ٤٤٤.

٢ ـ المرتضىٰ رضي الله عنه ـ الف

٣ ـ كان ـ ب

٤ ـ يقتضي ـ الف ، ب ـ ج

٥ ـ قال ـ ليس في ـ ب

٦ ـ الزيادة ليس في ـ الف ـ ب ـ ج

٧ ـ تغيّر ـ ج

٨ ـ معارج الاصول ص١٦٤

٩ ـ المقالة ـ ليس في ـ ب

١٠ ـ حكم ـ ب

١١ ـ بالدليل الشرعي ـ ليس ف ـ ب

١٢ ـ للثانية ـ الف ـ ب

١٣ ـ عن ـ ج

كان منفرداً فصار منضمّاً، والشيء لا ينسخ بانضمام[1] غيره إليه، كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة إذا وجب[2] بعدها أخرىٰ. و أمّا كونهما لو انفردتا لماأجزءتا بعد أن كانتا مجزيتين، فانّ الإجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخاً، ولو علم الإجزاءُ من نفس الدليل الشرعيّ،لكان المنسوخ إجزاءهما منفردتين لا وجوبهما.

إذا عرفت هذا،فاعلم أنّ أثر هذاالاختلاف يظهر في جواز إثبات الحكم بخبرالواحد، بناءً على أنّه لا ينسخ به لدليل المقطوع به؛فكلّ ما ثبت كونه ناسخاً لا يجوز إثباته به[3]، وهذا عندالتحقيق أثر هيّن. كغيره من آثار أكثر مباحث هذاالباب.

---

١ ـ بانصاف ـ الف
٢ ـ وجبت ـ ب
٣ ـ به ـ ليس في ـ ب ـ ج

المطلب الثامن

في

القياس والاستصحاب

أصل

القياسُ هوالحكمُ على معلوم بمثل الحكم الثابت[1] لمعلوم آخر،[2] لاشتراكهما في علّة الحكم. فوضع الحكم الثابت يُسمّىٰ أصلاً، وموضع الآخر يُسمّىٰ فرعاً، والمشترك جامعاً وعلّةً. وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة.

وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة[3] إلاّ من شذّ. وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، و تواتر[4] الأخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام. و بالجملة فمنعه يُعَدّ في ضروريّات المذهب.

و أمّا المنصوصة: ففي العمل بها خلاف بينهم.[5] فظاهر المرتضىٰ[6] -رضي الله-[7] المنع منه أيضاً.

و قال المحقق[8] - رَحِمَهُ الله -: اذا نصّ الشرع على العلّة و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم. وكان ذلك برهاناً.

وقال العلاّمة:[9] «الأقوىٰ عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها

---

١ - حكم ثابت - ب

٢ - الاخر - ب

٣ - المستنبط - ب

٤ - تواترت - ج

٥ - بينهم - ليس في - الف

٦ - الذريعة الى اصول الشريعة، ص ٦٧٥ - ٦٨٥.

٧ - رضي الله عنه - الف - ج

٨ - معارج الاصول، ص ١٨٥.

٩ - تهذيب الاصول ص١٩٠ الظهر، المبحث الثالث

فى الفرع كان حجّة)).

واحتجّ في النهاية[١] لذلك: بأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح الخفيّة والشرع كاشف عنها. فاذا نصّ على العلّة عرفنا[٢] أنّها الباعثة والموجبة لذلك[٣] الحكم. فاين وُجِدَت وجب وجود المعلول.

ثمّ حكى عن المانعين الاحتجاج بأنّ قول الشّارع: ((حرّمت الخمر لكونها مُسكِرة)) يحتمل أن تكون العلّة هي الإسكار، و أن يكون إسكار[٤] الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر مُعتبراً في العلّة. و إذا احتمل الأمران[٥] لم يجز القياس.

و أجاب: بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلّة، فانّ تجويز ذلك يستلزم[٦] تجويز[٧] مثله في العقليّات حتّى يقال: الحركة إنّما اقتضت المتحرّكية[٨] لقيامها بمحلّ خاصّ وهو محلّها، فالحركة القائمة بغيره لا تكون علّة للمتحرّكيّة[٩].

سلّمنا إمكان كون القيد[١٠] معتبراً في الجملة، لكنّ العُرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار. فانّ قول الأب لابنه: ((لا تَأْكُل هٰذِهِ الحَشيشَةَ لأنّها سمٌّ)) يقتضي منعه عن أكل كلّ حشيشة تكون[١١] سمّاً.

سلّمنا: عدم ظهور إلغاءِ القيد، لكن دليلكم إنّما يتمشى فيما اذا قال الشارعُ: ((حرّمت الخمر لكونه مُسكِراً)). أمّا لو قال ((علّة حرمة الخمر هي الإسكارُ)) انتفى ذلك الاحتمال.

ثمّ أورد الإعتراض: بـ((أنّ الحركة إن عُنيتم بها معنى يقتضي المتحرّكيّة، فهذا

---

١ ـ نهاية الاصول ورقه ٢٦٢ الصفحة الثانية المبحث الرابع

٢ ـ عرفها ـ الف

٣ـ لتلك ـ ب

٤ ـ تكون اسكار ـ ب

٥ ـ الامرين ـ ب

٦ ـ مستلزم ـ ج

٧ ـ بتجويز ـ ج

٨ ـ المتحركة ـ ب

٩ ـ المتحرك ـ ج

١٠ ـ المقيد ـ الف

١١ ـ يكون ـ ب ـ ج

المعنى يمتنع فرضه بدون المتحرّكيّة؛ و إن عُنيتم بها أمراً[١] آخر يتأتّى فيه ذلك الاحتمال. فهناك نُسلّم انه لابدّ في إبطاله من دليل منفصل.

قولكم: «العرف يقتضي إلغاء هذا القيد»، قلنا: ذلك[٢] عُرف بالقرينة. وهي شَفَقَة الأب المانعة من تناول المضرّ، فلم قلتم إنّه في العلّة المنصوصة كذلك ؟.

قولكم «لو صرّح بأنّ العلّة هي الإسكار انتفى ذلك الاحتمال»، قلنا: في هذه الصورة يستلزم الإسكار الحرمة أين وُجِد. لكنه ليس بقياس لأنّ العلمَ بأنّ الإسكار من حيث هو إسكار يقتضى الحرمة، يُوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كلّ محالّه، ولم يكن العلم[٣] بحكم بعض تلك المحالّ متأخراً عن العلم بالبعض، فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر أصلاً أولىٰ من العكس، فلا يكون هذا قياساً».

وقال بعد ذلك: «والتحقيق في هذا الباب أن يُقال: النزاع هنا لفظيّ، لأنّ المانع إنّما منع من التعدية، لأنّ قوله «حرّمت الخمر لكونه مُسْكِراً» محتملٌ لأن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعمّ؛ و أن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعمّ، والمثبت يسلّم أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غير عامّ، و أنّ التعليل بالمطلق[٤] يعمّ. فظهر أنّهم متّفقون على ذلك نعم: النزاع وقع في أنّ[٥] قوله «حرّمت الخمر لكونه مُسكِراً» هل هو بمنزلة: علّة التحريم[٦] الإسكار، ام لا؟ فيجب أن يجعل البحث في هذا، لا في أنّ النصّ على العلّة هل[٧] يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها؟ فانّ ذلك متّفق عليه.

و أقول: كأنّ العلاّمة ـ رحمه الله ـ لم يقف على احتجاج المرتضىٰ ـ رضي الله عنه ـ فى هذا الباب. فلذلك حسب النزاعَ فيه بين القوم لفظيّاً، و أنّهم متّفقون في المعنىٰ. وكلام المرتضىٰ مصرّح بخلاف ماظنّه. فانّه احتجّ على المنع بـ«بأن

---

١ ـ أمراً ـ ليس في ـ ب
٢ ـ ذلك ـ الف ـ ج
٣ ـ في كل محال وان لم يكن العلم ـ ب
٤ ـ المطلق ـ ب
٥ ـ ان علة ـ ب
٦ ـ تحريم ـ ج
٧ ـ هل ـ ليس في ـ ب

علل الشرع إنّما تنبىء[١] عن الدواعى إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة و يكون فى أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. و قد يدعو الشي ء إلى غيره فى حال دون حال و على وجه دون وجه وقدر منه دون[٢] قدر». قال: «وهذا باب في الدواعى معروف، ولهذا جاز أن يعطى بوجه[٣] الإحسان فقير دون فقير، و درهم[٤] دون درهم، وفي حال دون أخرىٰ، و إن كان فيما لم نفعله الوجه الّذي لأجله فعلناه بعينه».

ثمّ قال: «و إذا[٥] صحّت هذه الجملة لم يكن في النصّ على العلّة ما يوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العلّة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحد أن يقول: اذا لم يُوجب النصّ على العلّة التخطّي كان عبثاً. و ذلك أنّه يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه. وهو ماله كان هذاالفعل المعيّن مصلحة»[٦].

هذا كلامه، ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة[٧]، فلا وجه لدعوى العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ الاتّفاق[٨] فيه. نعم من جعل الحجّة ما ذكره فهو موافق في المعنى، فلا ينبغى أن يعدّ في المانعين.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الأظهر عندي ما قاله المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ و وجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذاالمقام. فلا نُطيل بتقريره.

وأمّاحجّة المرتضىٰ، فجوابُها أنّ المتبادر من العلّة[٩] حيث يشهدالحال بانسلاخ الخصوصيّة منها تعلّقُ الحكم بها، لا بيان الداعى او وجه[١٠] المصلحة.

---

١ ـ ينبي ـ الف ـ ب

٢ ـ وقدر دون ـ ب

٣ ـ لوجه ـ الف ـ ب

٤ ـ فقير درهم ـ الف

٥ ـ فاذا ـ ج

٦ ـ الذريعة الى اصول الشريفه ص٦٨٤

٧ ـ ظاهراً ـ ب

٨ ـ الاتفاق فلا ينبغي ـ الف

٩ ـ من العلية ـ ج

١٠ ـ ووجه ـ ج

أصل

ذهب العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ في التهذيب[١]، وكثير من العامّة: إلى أنّ تعدية الحكم في تحريم التأفيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه من باب القياس و سمّوه بالقياس الجليّ. و أنكر[٢] ذلك المحقّق ـ رحمه الله ـ وجمع من النّاس، واختلفوا في وجه التعدية، فقيل: إنّه دلالة مفهومه وفحواه عليه و سمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة، لكون حكم غيرالمذكور فيه موافقاً لحكم المذكور. و يُقابله مفهوم المخالفة، وهو ما يكون غيرُالمذكور فيه مخالفاً للمذكور[٣] في الحكم، كمفهوم الشرط والوصف، و يُسمّىٰ هذا دليلَ الخطاب. و يقال للأوّل: فحوى الخطاب[٤] أيضاً ولحن الخطاب. وقال قوم: إنّه منقول عن موضوعه اللغويّ إلى المنع من أنواع الأذىٰ. وهو صريح كلام المحقّق رَحِمَهُ الله.

حجّة الذاهبين إلى كون مثله قياساً: أنّه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم، كالاكرام[٥] في منع التأفيف، وعن كونه آكد في الفرع، لما حكم به. ولا معنى للقياس[٦] إلاّ ذلك.

و أُجيب بأنّ المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتّى يكون قياساً، بل لكونه شرطاً في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة. ولهذا يقول به كلّ من لا يقول بحجيّة القياس، ولو كان قياساً لما قال به النافي له.

وردّ: بأنه لانافي للقياس الجليّ، أعني ما يعرف الحكم فيه بطريق[٧] الأولىٰ. حتّى يقال: إنّه قائل بهذاالمفهوم دون القياس. و يجعل[٨] ذلك حجّة على أنّه ليس[٩]

---

١ ـ تهذيب الاصول،ص٩٠،المقصد العاشر المبحث الثالث ٢ ـ باب القياس الجلى و سموه بالقياس وانكر ـ ب

٣ ـ مخالفا لحكم المذكور ـ ب

٤ ـ و يقال الاول فحوى الخطاب ليس في ـ ب

٥ ـ كالاكراه ـ الف

٦ ـ ولامعنىٰ بالقياس ـ الف ـ ب ـ ج

٧ ـ بالطريق ـ الف ـ ج

٨ ـ وتجعل ـ ب

٩ ـ ليس ـ ليس في ـ ب

بقياس.

و حجّة[1] النافين: القطع بافادة الصيغة في مثله[2]، المعنى المذكور، من غير توقّف على استحضار القياس.

و أجيب بأنّ التوقّف[3] على استحضاره هوالقياس الشرعيّ لا الجليّ، فانّه ممّا يعرفه كلّ من يعرف اللّغة من غير افتقار إلى نظر و اجتهاد.

إذا عرفت ذلك. فالحقّ ما ذكره بعض المحقّقين: من أنّ النزاع هٰهنا لفظيّ لاطائل تحته.

أصل

اختلف الناس في استصحاب الحال. ومحلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، و هوالاستصحاب، أم يفتقر الحكم به فى الوقت الثاني إلى دليل؟.

المرتضىٰ وجماعة من العامّة على الثاني، و يُحكىٰ عن المُفيد ـ رحِمَهُ الله[4] ـ المصير إلى الأوّل، وهو اختيار الأكثر[5] وقد مثّلوا له بالمتيمّم إذا دخل في الصلاة ثمّ رأى الماء في اثنائها. والاتّفاق واقع على وجوب المضيّ فيها قبل الرؤية. فهل يستمرّ على فعلها بعدها استصحاباً[6] للحال الأوّل[7] أم يستأنفها بالوضوء؟.فن قال بالاستصحاب قال بالأوّل، ومن أطرحه قال بالثاني.

احتجّ المرتضى[8] بأنّ فى استصحاب الحال جمعاً بين الحالين في حكم من غير دلالة، لأنّ الحالين[9] مختلفان[10] من حيث كان غير واجد للماء في إحديها واجداً له

---

١ - حجة ـ ب
٢ - فى مثل ـ ج
٣ - المتوقف ـ الف ـ ج
٤ - رضي الله عنه ـ ج
٥ - الاكثرين ـ ب
٦ - بعد استصحاباً ـ ب ـ ج
٧ - الاولىٰ ـ ب
٨ - رضي الله عنه ـ ج
٩ - حالين ـ الف ـ ج
١٠ - مختلفتان ـ الف

في الأُخرىٰ. فكيف سوّى[١] بين الحالين[٢] من غير دلالة.

قال: و إذا كنّا قد أثبتنا الحكم في الحالة الاولىٰ بدليل، فالواجب أن ننظر. فان كان الدليل يتناول الحالين سوّينا بينهما فيه، وليس هٰهنا استصحاب، و إن كان تناول الدليل إنّما هو للحال[٣] الاولىٰ فقط، والثانية عارية من دليل، فلا يجوز اثبات مثل هذا الحكم[٤] لها من غير دليل، وجرت هذه الحالة مع الخلوّ من الدليل مجرى الاولىٰ لو خلت من دلالة. فاذا لم يجز إثبات الحكم للأُولىٰ[٥] إلاّ بدليل فكذلك الثانية.

ثمّ أورد سؤالاً، حاصله: أنّ ثبوت الحكم في الحالة[٦] الاولىٰ يقتضي استمراره إلاّ لمانع، إذ لولم يجبْ[٧] ذلك لم يعلم استمرار الحكم[٨] في موضع، وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك[٩] كما لايمنع[١٠] حركة الفلك وما جرىٰ مجراه من الحوادث. فيجب استصحاب الحال مالم يمنع مانع.[١١]

و أجاب: بأنّه لابدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الاولىٰ و كيفيّة إثباته، وهل يثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار؟ وهل يتعلّق بشرط مُراعىٰ، أو لم يتعلّق؟[١٢]

قال: وقد علمنا أنّ الحكم الثابت في الحالة الأُولىٰ إنّما يثبتُ[١٣] بشرط فقد الماء، والماء في الحالة الثانية موجود. و اتّفقت الأُمّة على ثبوته في الأُولىٰ واختلفت فى الثانية. فالحالتان مختلفتان.[١٤] وقد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيداً في الدار ثمّ غاب عنه لايحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد و

١- يسوى - ج
٢- الحالتين - ج
٣- للحالة - ب - ج
٤- مثل الحكم - ب - ج
٥- الأولىٰ - ب
٦- حالة - ب
٧- لويجب - ب
٨- الاحكام - الف - ب
٩- لا يمنع ذلك - ب
١٠- تمنع - ج
١١- يمنع ذلك مانع - ب
١٢- وهل يعلق ... أولم يعلق - الف - ج
١٣- تثبت - الف
١٤- فالحالان مختلفان - ب

صار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية. و أمّا[١] القضاءُ بأنّ حركة الفلك وما جرىٰ[٢] مجريٰها لايمنع من استمرار الأحكام، فذلك معلوم بالأدلّة. وعلى من ادّعى أنّ رؤية الماء لم يغيّر الحكم، الدلالة.

ثمّ قال: و بمثل ذلك نجيب[٣] من قال: فيجب أن لانقطع[٤] بخبر من أخبرنا عن مكّة وما جرىٰ مجريها من البُلدان على استمرار وجودها. و ذلك أنّه لابدّ للقطع على الاستمرار من دليل، إمّا عادة أو ما يقوم مقامها. ولو كان البلد الذي أخبرنا[٥] عنه على ساحل البحر لجوّزنا زواله لغلبة[٦] البحر إلاّ أن يمنع من ذلك خبر متواتر. فالدليل على ذلك كلّه لا بدّ منه.[٧]

حجّة القول الآخر وجوه:

الأوّل: أنّ المقتضي للحكم الأوّل ثابت، والعارض لايصلح رافعاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني. أمّا أنّ مقتضى الحكم[٨] الأوّل ثابت، فلأنّا نتكلّم على هذا التقدير. و أمّا أنّ العارض[٩] لا يصلح رافعاً. فلأنّ العارض إنّما هو احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم. لكن احتمال ذلك يُعارضه احتمال[١٠] عدمه، فيكون كلُّ واحد منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع.

الثاني: أنّ الثابت أوّلاً[١١] قابل للثبوت ثانياً، و إلاّ لا نقلب من الامكان الذاتيّ إلى الاستحالة. فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائزالثبوت كما كان أوّلاً. فلا ينعدم[١٢] إلاّ لمؤثّر[١٣]، لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا

---

١ - فامّا - الف - ب
٢ - مايجري - ب
٣ - يجيب - ج
٤ - يقطع - الف - ج
٥ - خبرنا - ج
٦ - لغلبته - ب
٧ - الذريعه الى اصول الشريعة ص٨٣٠
٨ - المقتضى للحكم - ب
٩ - وأمّا العارض - ب
١٠ - من احتمال الى احتمال ليس في - ب
١١ - اولاً - ليس في - ج
١٢ - فلا يعدم - ب
١٣ - إلاّ بموثر - ب

لمؤثّر![1] فاذا كان التقدير[2] تقدير عدم[3] العلم بالمؤثّر يكون بقاؤه أرجح من عدمه، في اعتقاد المجتهد، والعمل بالراجح واجب.

الثالث: أنّ الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف. و ذلك كمسألة من تيقّن الطهارة و شكّ في الحَدَث فانه يعمل على يقينه. و كذلك العكس، ومن تيقّن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك[4] حتّى يعلم خلافها،[5] ومن شهد[6] بشهادة بنى على بقائها حتّى يعلم رافعها، ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء أنكحته ولم يقسم أمواله وعزل نصيبه في المواريث. وما ذاك إلاّ لاستصحاب حال حياته. وهذه العلّة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به.

الرابع: أنّ العلماء مُطبقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية، على ما يقتضيه البراءة الأصليّة. ولا معنى للاستصحاب[7] إلاّ هذا.

إذا تقرّر ذلك فاعلم: أنّ المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ ذكر في أوّل كلامه أنّ العمل بالاستصحاب محكيّ عن المفيد، وقال إنّه المختار، واحتجّ له بهذه[8] الوجوه الأربعة.

ثمّ ذكر حجّة المانع[9] والجواب عنها،[10] وقال بعد ذلك: والذي نختاره نحن أن ننظر[11] في الدليل المقتضي لذلك الحكم. فان كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاءُ باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلاً، فانّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فاذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع[12] بها الطلاق، كقوله: «أنتِ خَليّة» أو «بَريّة»[13]، فانّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها[14] لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه،

---

١ ـ إلاّ بمؤثر ـ ب
٢ ـ التقدير ـ ليس في ـ ج
٣ ـ التقدير عدم ـ الف ـ ب
٤ ـ على بقائها ـ الف
٥ ـ رافعها ـ الف
٦ ـ يشهد ـ ب
٧ ـ ولا نعنى الاستصحاب ـ الف
٨ ـ بهذا ـ ب
٩ ـ المانعين ـ ب
١٠ ـ منها ـ الف
١١ ـ أن تنظر ـ ب
١٢ ـ تقع ـ ب ـ ج
١٣ ـ و برية ـ الف ـ ج
١٤ ـ بها ـ ب

فيجب أن يكون ثابتاً بعدها،لكان استدلالاً صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل، و هوالعقد، اقتضاه[١] مطلقاً، ولا نعلم[٢] أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء. فيكون الحكم ثابتاً، عملاً بالمقتضي.

لا يقال: المقتضي هوالعقد ولم يثبت أنّه باق،فلم يثبت الحكم[٣].

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى[٤] حلّ الوطي لا مقيّداً بوقت. فلزم دوام الحلّ نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه،فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرافع[٥]. فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل، و إن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مُضرِبون عنه[٦].

وهذاالكلام جيّد،لكنه عندالتحقيق رجوع[٧] عمّا اختاره أوّلاً[٨]، ومصير[٩] إلى القول الآخر كما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمّم، و يفصح عنه حجّة المرتضىٰ. فكأنّه[١٠] ـ رَحِمَهُ الله ـ استشعر ما يرد[١١] على احتجاجه من المناقشة، فاستدرك بهذاالكلام. وقد اختار فى المعتبر قول المرتضىٰ وهوالأقرب.

---

١ - اقتضاؤه ـ ج

٢ ـ ولا يعلم ـ ب ولا ـ ج

٣ ـ الحكم الأول ـ ب

٤ ـ يقتضىٰ ـ الف

٥ - الرفع ـ ج

٦ ـ معارج الأصول ص ٢٠٦

٧ ـ رجوعا ـ الف

٨ ـ أولاً المحقق ـ ب

٩ ـ ومصيراً ـ ب

١٠ ـ وكانه ـ الف

١١ ـ بما يرد ـ الف

المطلب التاسع
في
الاجتهاد والتقليد

أصل

الاجتهاد في اللّغة: تحمّل الجهد وهوالمشقّة في أمر. يقال: اجتهد فى حمل الثقيل، ولا يقال ذلك فى الحقير. و أمّا في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وُسعَه في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ. وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعالم[1] ماهو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذٍ أن يجتهد فيها أو لا.

ذهب العلاّمة - رَحِمَهُ الله - في التهذيب[2]، والشهيد فى الذكرى[3] والدروس، ووالدي في جملة من كتبه[4]، وجمع من العامّة، الى الأوّل، وصار قوم إلى الثاني.

حجّة الأوّلين: أنّه إذا اطّلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة، وعدم[5] علمه بأدلّة غيرها لا مدخل له فيها. و حينئذٍ فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا.

واحتجّ الآخرون: بأنّ كلّ ما يقدّر جهله يجوز تعلّقه بالحكم المفروض. فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

و أجاب الأوّلون: بأنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة

---

١ - العالم - ب

٢ - تهذيب الاصول ص٩٦ المقصدالثالث فصل ١،مبحث١.

٣ - ذكرى الشيعة، ص٣، س١٣.

٤ - في بعض كتبه - الف - ب

٥ - أوعدم - ج

بحسب ظنّه، و حيث يحصل التجويز[١] المذكور يخرج عن الفرض[٢].

والتحقيق عندي فى هذاالمقام: أنّ فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض، على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها، غير ممتنع، ولكنّ التمسّكَ في جواز الاعتماد على هذاالاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به[٣].

نعم: لو علم[٤] أنّ العلّة فى العمل بظنّ المجتهد المطلق هى قدرته[٥] على استنباط المسألة،أمكن الإلحاق من باب منصوص العلّة. ولكنّ الشأن في العلم بالعلّة لفقد[٦] النصّ عليها، ومن الجائز أن يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلّها.بل هذا أقرب إلى الاعتبار من حيث انّ عموم القدرة إنّما هو لكمال القوّة،ولا شك أنّ القوّة الكاملة أبعد عن[٧] حتمال الخطأ من الناقصة. فكيف يستويان؟.

سلّمنا ،ولكنّ التعويل فى اعتماد[٨] ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل قطعيّ، وهو إجماع الأمّة عليه و قضاءُ الضرورة به، و أقصى[٩] ما يتصوّر فى موضع النزاع أن يحصل دليل ظنّيّ يدلّ على مساواة التجزّي للاجتهاد[١٠] المطلق. واعتماد المتجزّي عليه يفضي إلى الدور، لأنّه تجزٍّ في مسألة التجزّي، و تعلّق بالظنّ في العمل بالظنّ.و رجوعه في ذلك إلى فتوى المجتهد المطلق و إن كان ممكناً. لكنه خلاف المراد، إذالفرض إلحاقه ابتداءً بالمجتهد. وهذا إلحاق له بالمقلّد بحسب الذات، و إن كان بالعرض إلحاقاً بالاجتهاد. ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد، لاقتضائه ثبوت الواسطة بين أخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه إلى

---

١ - التجوز - ب
٢ - عن هذا الفرض - ب
٣ - لايقول به - الف
٤ - ثم لوعلم - ج
٥ - هو قدرته - الف
٦ - لعقد - ج
٧ - من - ب
٨ - اعتقاد - ب
٩ - اقتضى - الف
١٠ - لاجتهاد - ب

التقليد. و إن شئت قلت: تركب التقليد والاجتهاد، وهو غير معروف.

أصل

و للاجتهاد المطلق شرائط يتوقّف عليها. وهي بالاجمال: أن يعرف جميع ما يتوقّف عليه إقامة الأدلّة على المسائل الشرعيّة الفرعيّة،[١] و بالتفصيل أن يعلم من اللّغة و معاني الألفاظ العرفيّة ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنّة و لو بالرجوع إلى الكتب المعتمدة. و يدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف، ومن الكتاب قدر ما يتعلّق بالأحكام بأن يكون عالماً بمواقعها و يتمكّن عند الحاجة من الرجوع إليها ولو في كتب الاستدلال. ومن السنّة الأحاديث المتعلّقة بالأحكام، بأن يكون عنده من الأصول المصحّحة ما يجمعها،[٢] و يعرف موقع[٣] كلّ باب بحيث يتمكّن من الرجوع إليها، و أن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة، و أن يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته. و أن يكون عالماً بالمطالب الأُصوليّة من أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص إلى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها، وهو أهمّ[٤] العلوم للمجتهد، كما نبّه عليه بعض المحقّقين. ولا بدّ أن يكون ذلك بطريق الاستدلال على كلّ أصل منها، لما فيها من الاختلاف، لا كما توهّمه[٥] القاصرون. و أن يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه، إلاّ من فاز بقوّة قدسيّة تُغنيه[٦] عن ذلك؛ و أن يكون له ملكة مستقيمة وقوة إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول و ردّ الجزئيّات إلى قواعدها والترجيح في موضع التعارض.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ جمعاً من الأصحاب وغيرهم عدّوا في الشرائط: معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره إلى صانع

---

١ - والفرعية العرفية خ‍ل - ج
٢ - باجمعها - ج
٣ - مواقع - ب
٤ - وهي أهم - ب - ج
٥ - كما يتوهم - الف
٦ - يغنيه - ج

موصوف بما يجب، منزّه عمّا يمتنع، باعث للأنبياء[١]، مصدّق[٢] إيّاهم بالمعجزات. كلّ ذلك بالدليل الإجماليّ، و إن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو[٣] دأب المتبحرّين في علم الكلام.

وناقشهم في ذلك بعض المحقّقين: بأنّ هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه، لا من مقدّماته و شرائطه. وهو حسن، مع أنّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد، إذ هو شرط الايمان.

وأمّا معرفة فروع الفقه، فلا يتوقف عليها أصل الاجتهاد. ولكنها[٤] قد صارت فى هذا الزمان طريقاً يحصل به[٥] الدربة فيه و تعين[٦] على التوصّل إليه.

وما يَلهَجُ به جهلاً أو تجاهلاً[٧] بعض أهل العصر، من توقّف الاجتهاد المطلق على أمور وراء ما ذكرناه، فمن الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها، والدعاوي التي تقتضي[٨] الضرورة من الدين بكذبها.

أصل

اتّفق الجمهور من المسلمين على أنّ المُصيبَ من المجتهدين المختلفين، في العقليات التي وقع التكليف بها، واحدٌ، و أنّ الآخر مخطیء آثم، لأنّ الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه[٩] دليلاً. فالمخطیء له مقصّر فيبقى في العهدة، وخالف في ذلك شذوذ من أهل الخلاف. وهو بمكان من الضعف. و أمّا الأحكام الشرعيّة فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها أيضاً واحد والمخطیءُ غير معذور، و إن كانت ممّا يفتقر إلى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد

١ ـ للانبياء (ع) ـ ب
٢ ـ ومصدق ـ الف
٣ ـ علىٰ هو ـ الف
٤ ـ لكنها ـ ج
٥ ـ بها ـ ج
٦ ـ ويعين ـ الف ـ ب
٧ ـ و تجاهلاً ـ ج
٨ ـ يقتضي ـ الف
٩ ـ عليها ـ الف

استفراغ الوُسع فيها ولا إثم عليه حينئذ قطعاً بغير خلاف يعبأُ به.

نعم اختلف الناس في التصويب.

فقيل: كلّ مجتهد مصيب، بمعنى أنّه لا حكم معيّناً لله تعالى فيها، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد. فما ظنّه فيها كلّ مجتهد فهو حكم الله فيها في حقّه وحقّ مقلّده.

وقيل: إنّ المصيب فيها واحد، لأنّ الله تعالى فيها حكماً معيّناً، فمن أصابه فهو المصيب، وغيره مُخطىء معذور.

وهذا القول هو الأقرب[1] إلى الصواب. وقد جعله العلاّمة في النهاية[2] رأي الامامية. وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه. وكيف كان فلا أري للبحث[3] في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل. فلا جرَم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال أوفق بمقتضى الحال.

أصل

والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجّة، كاخذ العاميّ والمجتهد بقول مثله. وعلى هذا فالرجوع إلى الرسول مثلاً ليس تقليداً له، وكذا رجوع العاميّ إلى المفتي لقيام الحجّة في الأوّل بالمعجزة، وفي الثاني بما سنذكره[4].

هذا بالنظر إلى أصل الاستعمال، و إلاّ فلا ريب في تسمية أخذ المقلّد العاميّ بقول المفتي تقليداً في العُرف، وهو ظاهر.

إذا تقرّر هذا، فأكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميّاً، ام عالماً بطرف[5] من العلوم.

و عزى في الذكرى إلى بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول

---

١ ـ القول اقرب ـ الف

٢ ـ نهاية الاصول ص٣٤٦ المبحث الثانى ـ

٣ ـ البحث ـ ج

٤ ـ سنذكر ـ ب ـ ج

٥ ـ بطرق ـ ب

بوجوب الاستدلال على العوامّ و أنّهم اكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عندالحاجة إلى الوقائع، اوالنصوص[١] الظاهرة، او أنّ الأصل[٢] في المنافع الإباحة، و في المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في متنه و دلالته، والنصوص محصورة. وضعف هذاالقول ظاهر.

وقد حكىٰ غير واحد من الأصحاب: اتّفاق العلماء على الإذن للعوامّ في الاستفتاء من غير تناكر، واحتجّوا مع ذلك: بأنّه لو وجب على العاميّ النظر في أدلة المسائل الفقهيّة لكان ذلك إمّا قبل وقوع الحادثة، أو عندها. والقسمان باطلان. أمّا قبلها فبالاجماع ، و لأنّه يؤدّى إلى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدّى إلى الضرر بأمرالمعاش المضطرّ إليه.

و أمّا عند نزول الواقعة ،فلأنّ ذلك متعذّر، لاستحالة اتّصاف كلّ عاميّ عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين. و بالجملة فهذاالحكم لامجال للتوقّف فيه.

أصل

والحقّ منع التقليد في اصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الاسلام، إلاّ من شذّ من أهل الخلاف. والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ، بعد مصيره إلى المنع في هذاالأصل و ذكره الاحتجاج عليه، قال: «و إذا ثبت أنّه غير جائز، فهل هذاالخطأ موضوع عنه؟. قال شيخنا أبوجعفر ـ رضى الله عنه ـ: نعم، وخالفه الأكثرون.[٣] احتجّ ـ رَحِمَهُ الله[٤] ـ باتّفاق فقهاء الأمصار على الحكم بشهادة العاميّ مع العلم بكونه لايعلم تحرير العقائد بالأدلّة القاطعة.

لا يقال: قبول الشهادة إنّما كان لأنّهم يعرفون أوائل الأدلّة، وهو سهل المأخذ.

---

١ ـ والنصوص ـ ب

٢ ـ وان الاصل ـ ب

٣ ـ معارج الاصول، ص٢٠٠

٤ ـ رض ـ الف

لأنّا نقول: إن كان ذلك حاصلاً لكلّ مكلّف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الإثم، و إن لم يكن معلوماً لكلّ مكلّف لزم أن يكون الحكم بالشهادة موقوفاً على العلم بحصول تلك الأدلّة للشاهد منهم، لكن ذلك محال. ولأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله[١] كان يحكم بإسلام الأعرابيّ من غير أن يعرض عليه أدلّة الكلام ولا يلزمه بها،[٢] بل يأمره بتعلّم الأمور الشرعيّة اللازمة به[٣] كالصلاة وما أشبهها.

و في هذا الكلام إشعار بميل المحقّق إلى موافقة الشيخ[٤] على ما حكاه عنه، أو تردّده فيه. مع أنّه ليس بشيء، لأنّ تحرير[٥] الأدلّة بالعبارات المصطلح عليها و دفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم. بل الواجب معرفة[٦] الدليل الإجماليّ بحيث يوجب الطمأنينة. وهذا يحصل بأيسر نظر. فلذلك لم يوقفوا قبول[٧] الشهادة على استعلام المعرفة، ولم يكن النبيّ، صلّى الله عليه وآله، يعرض الدليل على الأعرابيّ المسلم، إذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر، كما قال الأعرابيّ: «البعرة تدلّ على البعير و أثرُ الأقدام على المسير؟ أفسماء ذاتُ أبراج و أرضٌ ذاتُ فِجاج لا تدلّانِ[٨] على اللطيفِ الخبيرِ؟».

أصل[٩]

و يعتبر في المفتي الذي يرجع إليه المقلّد مع الاجتهاد أن يكون مؤمناً عدلاً، وفي صحّة رجوع المقلّد إليه علمه بحصول الشرائط فيه، إمّا بالمخالطة المطلقة،[١٠] او بالأخبار المتواترة، او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة، او بشهادة العدلَين العارفين.

---

١ - عليه السلام - ج
٢ - ولا يلزم بها - ج
٣ - اللائقة به - ج
٤ - موافقته للشيخ - ب
٥ - تحزير - الف - ج - ب
٦ - الواجب معرفة - ب - ج
٧ - بقول - ب
٨ - لا تدل - الف - ب - ج
٩ - اصل - ليس في - ج
١٠ - المطلعة - ب

لأنّها[1] حجّة شرعيّة إلاّ أنّ اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لايخفى على المتأمّل.

و يظهر من الأصحاب هنا نوع اختلاف، فإنّ العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ قال في التهذيب[2]: لا يشترط في المستفتي علمه بصحّة اجتهاد المفتي، لقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذّكر»[3] من غير تقييد، بل يجب عليه أن يقلّد من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع. و إنّما يحصل له هذا الظنّ برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق، واجتماع المسلمين[4] على استفتائه و تعظيمه.

وقال[5] المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ: ولا يكتفي العاميّ[6] بمشاهدة المفتي متصدّراً، ولا داعياً إلى نفسه، ولا مدّعياً، ولا باقبال العامّة عليه، ولا اتّصافه بالزهد والتورع. فانّه قد يكون غالطاً في نفسه، أو مغالطاً. بل لابدّ أن يعلم منه الاتّصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة[7] العلماء و شهادتهم له باستحقاق[8] منصب الفتوى و بلوغه إيّاه.

والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر، كما ترىٰ. وكلام المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ هوالأقوى، ووجهه واضح لايحتاج إلى البيان.

و احتجاج العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ: بالآية[9] على ما صار إليه مردود. أمّا أوّلاً: فلمنع العموم فيها وقد نبّه عليه في النهاية. وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير العموم لابدّ من تخصيص أهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوىٰ بالنظر إلى سؤال الاستفتاء، للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل عدم جوازه، و حينئذٍ فلابدّ من العلم بحصول الشرائط[10]، أو ما يقوم مقام العلم، وهو شهادة العدلين.

---

١ ـ لانهما ـ الف ـ ج

٢ ـ تهذيب الاصول، ص٩٨ المبحث الرابع

٣ ـ سورة النحل: ٤٣

٤ ـ من المسلمين ـ الف

٥ ـ معارج الاصول، ص ٢٠١.

٦ ـ للعامي ـ ج

٧ ـ او ممارسة ـ ب

٨ ـ باستحقاقه ـ ب

٩ ـ بالايات ـ ب

١٠ ـ الشرط ـ ب

و يظهر من كلام المرتضى: الموافقة لما ذكره المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ حيث قال: و للعاميّ طريق إلى معرفة صفة من يجب عليه أن يستفتيه، لأنّه يعلم، بالمخالطة والأخبار المتواترة، حال العلماء في البلد الذى يسكنه و رتبتهم في العلم والصيانة أيضاً و الديانة.[١] قال: وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا، بأن يقول: كيف يعلمه عالماً، وهو لايعلم شيئاً من علومه؟ لأنّا نعلم أعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد، و إن نعلم شيئاً من التجارة والصناعة[٢] و كذلك العلم بالنحو[٣] واللّغة و فنون الآداب.

اذا عرفت هذا، فاعلم أنّ حكم التقليد، مع اتّحاد المفتي ظاهر، وكذا مع التعدّد والاتّفاق في الفتوى؛ و أمّا مع الاختلاف، فأن علم استوائهم في المعرفة والعدالة، تخيّر المستفتى في تقليد أيّهم شاء. و إن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعض، تعيّن عليه تقليده، وهو قول الأصحاب[٤] الذين وصل إلينا كلامهم. و حجّتهم عليه أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب و أوكد.

و يحكى عن بعض الناس: القول بالتخير هنا[٥] أيضاً. والاعتماد على ما عليه الأصحاب..

ولو ترجّح بعضهم بالعلم والبعض[٦] بالورع، قال المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ: يقدّم الأعلم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر.[٧] وهو حسن.

أصل

ذهب العلاّمة في التهذيب:[٨] إلى جواز بناءِ المجتهد في الفتوى بالحكم على

---

١ ـ والديانة أيضاً ـ ب

٢ ـ والصياغة ـ الف

٣ ـ وكذا علم النحو ـ ب

٤ ـ اصحاب ـ ب

٥ ـ هاهنا ـ الف

٦ ـ و بعضهم ـ ج

٧ ـ معارج الاصول ص٢٠١

٨ ـ تهذيب الاصول، ص ٩٧ ظهر الصفحه المبحث الثانى

الاجتهاد السابق. ومنع من ذلك المحقق فعدّ في شرائط تسويغ الفتوىٰ أن يكون المفتي بحيث إذا سئل عن لميّة[1] الحكم في كلّ واقعة يفتي بها أتىٰ به و بجميع أصوله التى يبتني[2] عليها.

وقال في موضع[3] آخر: إذا أفتى المجتهد عن نظر في واقعة ثمّ وقعت بعينها في وقت آخر،فان كان ذاكراً لدليلها جاز له الفتوىٰ، و ان نسيه افتقر إلى استيناف النظر.[4] فان أدّىٰ نظره إلى الأوّل[5] فلا كلام، و إن خالفه وجب الفتوىٰ بالأخير. ولا ريب أنّ ما ذكره المحقّق أولىٰ.غير أنّ ما ذهب إليه العلاّمة متوجّه،[6] لأنّ الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد، وقد حصل. فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج إلى الدليل، وليس بظاهر.

أصل

لا نعرف[7] خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي فى العمل بقوله، بل يجوز[8] بالرواية عنه، مادام حيّاً. واحتجّوا لذلك بالإجماع على جواز رجوع الحايض إلى الزوج العاميّ، إذا روى عن المفتي، و بلزوم العسر[9] بالتزام السماع منه.

و هل يجوز العمل بالرواية عن الميّت؟ ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه. ومن أهل الخلاف من اجازه. والحجّة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل إلينا[10] رديّة جدّاً[11] لا يستحق أن تذكر.[12] و يمكن الاحتجاج له بأنّ التقليد إنّما ساغ للإجماع المنقول سابقاً،[13] و للزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق

---

١ - كميه - الف - ب
٢ - يبني - الف - ب
٣ - مواضع - الف
٤ - نظير - الف - ب - ج
٥ - إلىٰ الاولىٰ - ج
٦ - موجه - الف - ب
٧ - لايعرف - الف
٨ - بل يجوز له - ب
٩ - العسير - الف
١٠ - الينا - ليس فى - ب
١١ - جداً - ليس في - الف
١٢ - ان يذكر - الف - ب - ج
١٣ - المذكور سابقاً - ب

بالاجتهاد.

وكلا الوجهين لا يصلح دليلاً في موضع النزاع، لأنّ صورة حكاية الإجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الأحياء. والحرج[١] والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة. على أنّ القول بالجواز قليل الجدوىٰ على أصولنا، لأنّ المسألة اجتهاديّة، وفرض العاميّ فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد. وحينئذٍ فالقائل بالجواز إن كان ميّتاً فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر، وإن كان حيّاً فاتّباعه فيها والعمل بفتاوى الموتىٰ في غيرها بعيدٌ عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتّفاق[٢] علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بل قد حكي الإجماع فيه صريحاً بعضُ الأصحاب.

---

١ - والجرح - الف

٢ - الموتىٰ في غيرها... من اتفاق - ليس في ج

خاتمة

في

التعادل والترجيح

[خاتمة]

[في]

[التعادل والترجيح]

تعادل الأمارتين، أي الدليلين الظنّيين، عند المجتهد يقتضي تخييره[1] في العمل بأحدهما. لانعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، وعليه أكثر أهل الخلاف.

ومنهم: من حكم[2] بتساقطهما والرجوع إلى البراءة الأصلية. و إنّما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكلّ وجه، لوجوب المصير إليه أوّلاً عند التعارض وعدم إمكان الجمع.

ولمّا كان تعارض الأدلّة الظنّية منحصراً عندنا في الأخبار، لاجرم كانت وجوه الترجيح[3] كلّها راجعة إليها، وهي كثيرة:

منها: الترجيح بالسّند، و يحصل بأمور:

الأوّل: كثرة الرُّواة، كأن يكون رُواة أحدهما أكثر عدداً من رُواة الآخر فيرجّح ما رواته أكثر، لقوّة الظنّ. إذ العدد[4] الأكثر أبعد عن الخطاء من الأقلّ؛ و لأنّ كلّ واحد يُفيد ظنّاً، فاذا انضمّ إلى غيره قوي حتّى ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين.

الثاني: رُجحان راوي أحدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظنّ الصدق، كالثقة، والفطنة، والوَرَع، والعلم، والضبط.

---

١ - تخيراً ـ ب ـ ج

٢ - حكى ـ الف

٣ - التراجيح ـ الف ـ ج

٤ - إذا العدد ـ ب

قال المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ: رجّح الشيخ بالضابط والأضبط، والعالم والأعلم، محتجاً بأنّ الطائفة قدّمت ما رواه محمّدبن مسلم، و بريدبن[١] معاوية، والفضيل بن يسار و نظائرهم، على من ليس له حالهم. قال: و يُمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ و أنسب بنقل الحديث على وجهه فكانت أولى.

الثالث: قلّة الوسائط، وهو علوّالاسناد. فيرجّح العالي، لأنّ احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه أقلّ.

قال العلاّمة في النهاية:[٢] «علوّالاسناد و إن كان راجحاً من حيث انّه كلّما كانت الرُّواة أقلّ، كان احتمال الغلط والكذب أقلّ، إلاّ أنّه مرجوح باعتبار ندوره. و أيضاً فانّ احتمال الخطأ والغلط في العدد الأقلّ إنّما يكون أقلّ لو اتّحدت أشخاص الرُّواة في الخبرين، أو تساووا[٣] في الصفات. أمّا إذا تعدّدت او كانت صفات الأكثر أكثر فلا. وهذاالكلام ليس بشيء، لأنّ تأثير الندور في مثله غير معقول. و اشتراط الاتحاد اوالمساواة[٤] في الصفات مستدرك، لأنّ المفروض في باب التراجيح استيثار أحدالدليلين بجهة الترجيح. وهو إنّما يكون مع الاستواء فيما عداها، إذ لو وُجد مع الآخر ما يساويها أو يرجّح عليها، لم يعقل اسنادالترجيح[٥] إليها. و بالجملة فهذا في غاية الظهور.

ومنها: الترجيح باعتبار الرواية، فيرجّح المرويّ بلفظ المعصوم على المرويّ بمعناه.

وحكى المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ عن الشيخ أنه قال: إذا روى أحد الراويين اللفظ والآخر المعنى و تعارضا، فان كان راوى المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح[٦] بينهما؛[٧] و إن لم يوثق منه بذلك ينبغي أن يؤخذ المرويّ لفظاً.[٨]

---

١ ـ ويزيد ـ الف
٢ ـ نهاية الاصول ص٣٦٤ المبحث الاوّل
٣ ـ أو تساوى ـ ب
٤ ـ والمساواة ـ ب
٥ ـ الترجيح ـ ليس في ـ ب
٦ ـ معارج الاصول، ص ١٥٥.
٧ ـ فلا يرجح ـ ب
٨ ـ بينهما ـ ليس في ـ الف

ثمّ قال المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ: وهذا حقّ. لأنّه أبعد من الزلل[١].

والعجب منه: كيف رضي[٢] من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه؟ مع أنّ صحّة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة. و تعليله بترجيح[٣] اللفظ بأنّه أبعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقاً، لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى، كما شرطه الشيخ.

ومنها: الترجيح بالنظر إلى المتن، وهو من وجوه:

أحدها: أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، فيرجّح الفصيح، ووجهه ظاهر، و أمّا الأفصح فلا يرجّح على الفصيح، خلافاً للعلاّمة في التهذيب[٤]، إذ المتكلّم الفصيح لا يجب أن يكون كلّ كلامه أفصح.

و ثانيها: أن يتأكّد[٥] الدلالة في أحدهما بأن يتعدّد جهات دلالته أو يكون[٦] أقوى، ولا يوجد مثله في الآخر فيرجّح متأكّد الدلالة. ومن أمثلته ما جاء في بعض أخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله: «قصّر فإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلم»[٧].

و ثالثها: أن يكون مدلول اللفظ في أحدهما حقيقياً و في الآخر مجازياً وليس بغالب، فيرجّح دو الحقيقة، أو يكون فيهما مجازياً. لكن مصحّح التجوّز أعني العلاقة في أحدهما أشهر و أقوىٰ وأظهر منه في الآخر، فيجب ترجيح الأشهر والأقوىٰ والأظهر[٨].

و رابعها: أن يكون دلالة أحدهما على المراد منه غير محتاجة إلى توسّط أمر آخر، و دلالة الآخر موقوفة عليه فيرجّح غير المحتاج. وقد ذكر الناس هٰهنا وجوهاً

---

١ - التدلل ـ ب
٢ - يرضى ـ ب
٣ - ترجيح ـ ج ـ الف
٤ - تهذيب الاصول، ص ٩٦
٥ - يتأكد ـ الف ـ ب
٦ - أو أن يكون ـ ب ـ ج
٧ - تهذيب الاحكام: ج ٢ ص ١٣ ح ١٩.
٨ - أو أقوىٰ أو اظهر ـ ب ـ ج

أُخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه، و إن كان في كلام الكلّ مفرداً بالذكر، كترجيح العامّ الذي لم يخصّص، والمطلق الذي لم يقيّد على المخصّص والمقيّد؛ و كترجيح ما فيه تعرّض للعلّة[١] على ما اقتصرفيه على الحكم؛ و كترجيح[٢] ما يكون اللّفظ فيه أقلّ احتمالاً على ما هو أكثر، كالمشترك بين معنيين[٣] على المشترك بين ثلاثة معان. و وجه دخولها فيما ذكرناه أنّ الاوّل يرجع إلى ترجيح الحقيقة على المجاز. والثاني: إلى ترجيح الأقوىٰ دلالة على الأضعف، لأنّ التعليل يفيد تقوية[٤] الحكم، و كذا الثالث.

ومنها: الترجيح بالأمور الخارجة، وهي أربعة:

الأوّل: اعتضاد[٥] أحدهما بدليل آخر، فانّه يرجّح به[٦] على مالا يؤيّده دليل.

الثاني: عمل أكثر السلف بأحدهما فيرجّح به على الآخر. قال المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ: إذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين كانت أولىٰ إذا جوّزنا كون الامام في جملتهم، لأنّ الكثرة أمارة الرّجحان والعمل بالراجح واجب.

الثالث: مخالفة أحدهما للأصل وموافقة الآخر له؛ فيرجّح المخالف عند العلاّمة و أكثر العامّة، وذهب بعضهم إلى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ـ رَحِمَهُ الله ـ.

حجّة الأوّل: وجهان، أحدهما: أنّ المخالف للأصل ـ و يعبّرون عنه بالناقل ـ يستفاد[٧] منه مالا يعلم إلاّ منه، والموافق[٨] ـ و يسمّونه بالمقرّر ـ حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الأوّل أولىٰ. والثاني[٩]: أنّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ، لأنّه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرّر، فانّه يوجب تكثيره لازالته حكم

---

١ ـ يعرض العلل ـ ب
٢ ـ و ترجيح ـ الف ـ ج
٣ ـ المعنيين ـ الف ـ ب
٤ ـ بقوته ـ ب
٥ ـ اعتقاد ـ ب
٦ ـ ترجيح به ـ ب
٧ ـ مستفاد ـ ج
٨ ـ الموافقة ـ ج
٩ ـ الثاني ـ ب

الناقل بعد إزالة[1] الناقل حكم العقل.

و حجّة الثاني: أنّ حمل الحديث على مالا يستفاد إلاّ من الشرع، أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته، إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة أولى، والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم[2] المقرّر عليه، و ذلك يقتضي كونه وارداً حيث لا حاجة إليه، لأنّ مضمونه معلوم، إذ ذاك بالعقل فلا يُفيد سوى التأكيد، وقد علم مرجوحيّته بخلاف ما إذا رجّحنا المقرّر.[3] فانّ ترجيحه[4] يقتضي تقدّم[5] الناقل عليه، فيكون كلّ منها وارداً فى موضع الحاجة، و أمّا الناقل فظاهر، و أمّا المقرّر فلو روده بعده، فيؤسّس ما رفعه الناقل، فيكون هذا أولى. وكلتا الحجّتين لا تنهض[6] باثبات المدّعى.

قال المحقّق[7] ـ رَحِمَهُ الله ـ بعد نقله القولين[8] وحاصل الحجّتين ـ ونعم ما قال[9] ـ: «الحقّ أنّه إمّا أن يكون الخبرانِ عن النبيّ صلّى الله عليه[10] وآله، أو عن الأئمة، عليهم السلام. فإن كان عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، وعلم التاريخُ كان المتأخرّ أولى، سواء كان مطابقاً للأصل، أو لم يكن. ومع جهل التاريخ يجب التوقف، لأنه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً. و إن كان عن الأئمة، عليهم السلام، وجب القول بالتخيير،[11] سواء علم تاريخهما أو جهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما.[12] والنسخ لا يكون بعدالنبىّ صلّى الله عليه وآله».[13]

---

١ ـ ازالته ـ الف ـ ج
٢ ـ بتقدم ـ الف
٣ ـ المفرد ـ الف
٤ ـ ارجحيته ـ ب
٥ ـ تقديم ـ ج
٦ ـ لاينهض ـ الف ـ ب
٧ ـ معارج الاصول، ص ١٥٦.
٨ ـ للقولين ـ ب ـ ج
٩ ـ قال المحقق ـ الف
١٠ ـ عن رسول (ص) ـ ب
١١ ـ التخير ـ ج
١٢ ـ لان الترجيح مفقود عنهمابدل من جملة «لان فائدة التاريخ مفقودة هنا» في الف و ب و ب
١٣ ـ (ص) ـ ب ـ الف و عليه السلام ـ ج

الرابع: أن يكون أحدهما مخالفاً لأهل الخلاف، والآخر موافقاً فيرجّح المخالف، لاحتمال التقيّة في الموافق.

وقد حكى المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ عن الشيخ أنه قال: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من[١] قول العامّة[٢].

ثم قال المحقق ـ رَحِمَهُ الله ـ :والظاهر أنّ احتجاجه في ذلك برواية[٣] رُويت عن الصادق عليه السلام،وهو إثبات لمسألة[٤] علميّة[٥] بخبر الواحد[٦].ولا يخفى عليك ما فيه،مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد و غيره[٧].

فان احتجّ بأنّ الأبعد لا يحتمل إلاّ الفتوىٰ،والموافق للعامّة يحتمل التقيّة فوجب الرجوع إلى ما لايحتمل.

قلنا: لا نُسلّم أنه لايحتمل إلاّ الفتوىٰ، لأنه كما جازالفتوىٰ لمصلحة يراها[٨] الإمام كذلك يجوز الفتوىٰ بما يحتمي التأويل، مراعاة لمصلحة يعلمها[٩] الإمام و إن كنّا لانعلمها.

فإن قال: ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما نصير[١٠] إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا؛ فلم يلزم سدّ باب العمل.

هذا كلامه.وهو ضعيف:أمّا أولاً، فلأنّ ردّالاستدلال بالخبر بأنه إثبات لمسألة علميّة بخبرالواحد[١١] ليس بجيّد، إذ لامانع من إثبات مسألة[١٢] بالخبر المعتبر من الآحاد. ونحن نطالبه بدليل منعه. نعم هذاالخبر الذى أشار إليه لم يثبت

---

١ - عن ـ الف

٢ - معارج الاصول، ص ١٥٦

٣ - رواية ـ ب

٤ - المسألة ـ الف ـ ب

٥ - عليه ـ الف

٦ بخبر واحد ـ ب ـ الف

٧ - معارج الاصول، ص ١٥٦

٨ - تراها ـ ج

٩ - تعلمها ـ ج

١٠ - بصير ـ ج

١١ - بخبر واحد ـ الف ـ ج

١٢ - من اثبات مثله ـ الف ـ ج

صحّته فلا ينهض[١] حجّة. و أمّا ثانياً، فلأنّ الإفتاء بما يحتمل[٢] التأويل و إن كان محتملاً إلاّ أنّ احتمال التقيّة على ما هو المعلوم من أحوال الأئمّة عليهم السلام، أقرب و أظهر، و ذلك كاف في الترجيح[٣]. فكلام الشيخ عندي هو الحقّ.

---

١ - تنهض - ج

٢ - بما لا يحتمل - ب

٣ - في هذا الترجيح - ج

الفهرست

المطلب الثاني: في الأوامر والنواهي

البحث الأوّل: في الأوامر

البحث الثاني: في النواهي

المطلب الثالث: في العموم والخصوص

المطلب الرابع: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

المطلب الخامس: في الإجماع

المطلب السادس: في الأخبار

المطلب السابع: في النسخ

المطلب الثامن: في القياس والاستصحاب

المطلب التاسع: في الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمدلله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفه بنشاطات واسعة في مجال نشرالمعرفة و إحياء التراث الإسلامي واليكم سرداً لبعض منشوراتها:

أ ـ من الكتب التي تمّ طبعها

١ ـ أدب الحسين	تأليف أحمد صابرى الهمداني
٢ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١	= عدّة من الفضلاء بإشراف ناصر مكارم الشيرازي
٣ ـ البداء	= جعفر سبحاني التبريزي
٤ ـ حول صلة الرحم	= طاهري خرّم آبادي
٥ ـ الحدائق الناضرة (ج١ ـ ١٥) وج٢١ و٢٢	= الشيخ يوسف البحراني
٦ ـ رجال النجاشي	تحقيق السيد موسىٰ الزنجاني
٧ ـ فرائد الاصول	= الشيخ مرتضىٰ الأنصاري تحقيق عبدالله نوراني
٨ ـ فوائد الاصول تقرير بحث آية الله النائيني	= الكاظمي الخراساني
٩ ـ الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج١	= محمّد المؤمن
١٠ ـ الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج٢	= عبدالله الجوادي الآملي

١١ـ كشف المراد — تأليف العلاّمة الحلّي

تحقيق وتعليق حسن زاده الآملي

١٢ـ مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان) ج٥ و ٦ — = المقدّس الأردبيلي

تحقيق آغا مجتبى العراقي والشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

١٣ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

١٤ـ منتقى الجمان (ج٢) — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

تحقيق علي اكبر غفاري

١٥ـ كفاية الاصول ج١ و ٢ — = الآخوند الخراساني

تحقيق عبدالله نوراني

ب: الكتب التي تحت الطبع

١ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل — تحقيق محمّد جواد الجلالي

٢ـ التوضيح النافع (في شرح تردّدات صاحب الشرايع) — = الحسين بن علي الفرطوسي

٣ـ تأويل الآيات الظاهرة — = السيد شرف الدين الاسترابادي

٤ـ الحدائق الناضرة (ج١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠و٢٣) — = الشيخ يوسف البحراني

٥ـ الذخيرة في علم الكلام ج١ — = السيد المرتضى

تحقيق السيد أحمد الحسيني

٦ـ رياض السالكين (ج١) — = السيد علي خان المدني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

٧ـ فهارس الغيبة للنعماني — = مؤسّسة النشر الاسلامي

٨ـ كشف الرموز (ج١) — = الفاضل الآبي

تحقيق الشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

٩ـ المهذب البارع (ج١) — = ابن فهد الحلّي

تحقيق الآقا مجتبى العراقي

١٠ـ معادن الحكمة — تأليف محمّد بن محسن بن مرتضى الكاشاني

١١ـ قاطعة اللجاج في حلّ الخراج — = علي بن عبد العالي الكركي
تحقيق محمود البستاني

١٢ـ الوهابيّة في الميزان — = جعفر سبحاني
تحقيق محمد هادي اليوسفي

١٣ـ وقعة الطف (من مقتل ابن مخنف) — = الشيخ محمّد حسين الاصفهاني

١٤ـ الاجتهاد والتقليد — = شيخ الشريعة الاصفهاني

١٥ـ إفاضة القدير — = شيخ الشريعة الاصفهاني

١٦ـ قاعدة لا ضرر — = محمّد بن أحمد الدولابي

١٧ـ الذرّية الطاهرة
تحقيق محمّد جواد الجلالي

ج: الكتب التي في طريقها الى الطبع

١ـ الإجارة — = الشيخ محمّد حسين الاصفهاني

٢ـ الحدائق الناضرة (ج٢٤) — = الشيخ يوسف البحراني
تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

٣ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى — = ابن إدريس الحلّي

٤ـ الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني) — = الكاظميني الخراساني

٥ـ صلاة المسافر — = الشيخ محمّد حسين الاصفهاني

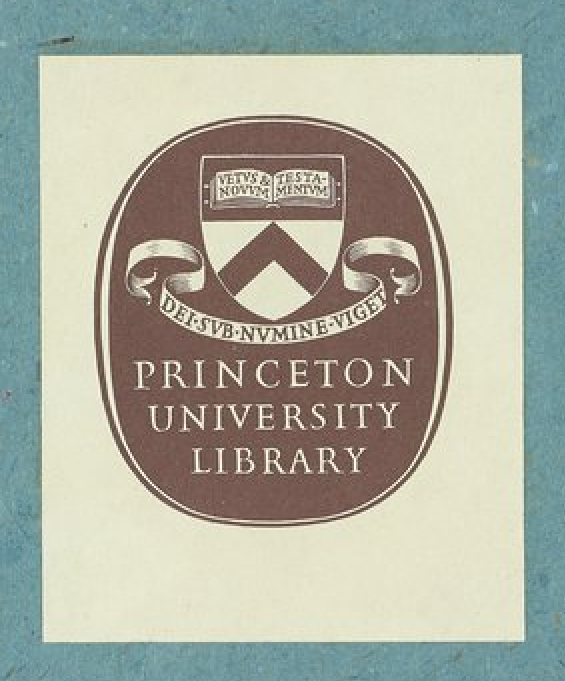
٦ـ صلاة الجمعة — = الشيخ مرتضى الحائري

٧ـ عيون الرجال — = السيد حسن الصدر

٨ـ فهارس كمال الدين — = مؤسّسة النشر الإسلامي

٩ـ من هو المهدي؟ — = أبوطالب التجليل التبريزي




VETUS & NOVUM TESTAMENTUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

